P. GABRIELE M. ROSCHINI, O. S. M.

LA MARIOLOGIA DI SAN TOMMASO

LA MARIOLOGIA DI SAN TOMMASO

P. GABRIELE M. ROSCHINI, O. S. M.

SOCIO DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO
VICE PRESIDENTE DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DELL'IMMACOLATA

LA MARIOLOGIA DI SAN TOMMASO

STUDI MARIANI II.

ANGELO BELARDETTI EDITORE ROMA 1950

INDICE

INTRODUZIONE

I. - ECCEZIONALE IMPORTANZA DELLA TRATTAZIONE.

Fra i santi Dottori dei quali è necessario o almeno sommamente opportuno conoscere il genuino pensiero mariano, l'Angelico Dottore (1225-1274) tiene indubbiamente il primo posto.

Esso, infatti, non è gia un Dottore qualunque, ma è il « Dottore comune », il Dottore per antonomasia. (1)

(1) Si rileggano le parole del celebre P. Ventura: « S. Tommaso, o fratelli! che uomo! che ingegno! è la ragione umana innalzata alla più alta potenza! Di là dai conati del suo discorso non v'è che la *visione* delle cose su in cielo; quaggiù la ragione non può salire più in alto nè scorger più chiaro. Si può dire di S. Tommaso quel che di S. Girolamo diceva S. Agostino: Niuno seppe quel che Tommaso ignorò: *Nemo scivit quod Thomas ignoravit.* Quet'uomo unico, quest'uomo che non visse la metà di un secolo, ha visto tutto, saputo tutto, chiarito tutto. Non v'ha errore che ei non abbia previsto, confutato, conquiso già molto innanzi. La sua *Somma* è il libro più stupendo, più profondo, più mirabile che sia uscito dalla mano dell'uomo: perchè la Santa Scrittura dalla mano di Dio è uscita ». (*La ragion filosofica e la ragione cattolica,* seconda Conferenza, p. 90, Firenze 1853, t. I).

La Chiesa ha fatto sua la dottrina dell'Angelico, e l'ha imposta, nel Dodice di Diritto Canonico, a tutte le scuole filosofiche e teologiche come norma sicura. Di quì l'eccezionale importanza di conoscere pienamente, per quanto ci è possibile, il pensiero e l'insegnamento mariano di S. Tommaso. Tanto più che in ogni questione, specialmente se controversa, tutti amano conoscere il pensiero genuino dell'Angelico Dottore, consapevoli come sono del peso della sua autorità. E non è raro il caso in cui ciascuno, per la predetta ragione, cerchi di tirarlo, *per fas et per nefas,* dalla parte sua. E' necessario quindi studiarlo in modo oggettivo, profondo ed esauriente.

II. - S. TOMMASO E LA MADONNA.

Un grande contemporaneo ed amico di S. Tommaso, il serafico Dottore S. Bonaventura, scriveva: « Nunquam legi Sanctorum aliquem qui non haberet specialem devotionem ad Virginem gloriosam » (*Serm.* 2 *de Purificat. B. M. V.*, Op. 9, 642).

S. Tommaso non solo fu Santo, ma fu anche un gran Santo. Fu il più dotto fra i Santi e il più santo fra i dotti. Conseguentemente, fu non solo devoto della Vergine gloriosa, ma fu anche grande devoto di Lei. Il suo primo biografo e discepolo, Guglielmo di Tocco, racconta come Tommaso, ancora bambino, raccolto da terra un pezzetto di carta su cui era scritta *l'Ave Maria,* l'accostò alle labbra come per gustare tutta la dolcezza dell'angelico saluto. Si tentò di strappargliela di mano, ma egli la tenne così fortemente stretta che nessuno potè riuscirvi (1).

(1) Cfr. *Bolland*, Acta SS., 7 Mart., p. 659, c. I, n. 4.

L'Uccelli ha notato che negli autografi della *Summa Contra Gentes,* si trovano scritte spesso, sul margine, le parole: « *Ave Maria* ». L'angelico saluto, dal suo cuore di angelo traboccava sulla carta per mezzo della penna. Tanto era devoto di Maria !

Secondo Guglielmo di Tocco « la SS. Vergine gli apparve e lo tranquillizzò in ordine alla scienza e alla vita, come confidò lo stesso Santo moribondo a Fra Reginaldo, suo inseparabile compagno ». Lo assicurò inoltre che « quanto aveva chiesto, per mezzo di Lei, a Dio, lo avrebbe ottenuto ». Vicino a morire, il Santo disse che aveva chiesto prima alla SS. Vergine che gli avesse ottenuto dal suo divin Figlio la perpetua verginità e la scienza in onore di Lei, e che la SS. Vergine gli aveva ottenuto tutte e due queste grazie. « La Vergine — riferisce Guglielmo di Tocco — lo nominò suo *Dottore* e lo arricchì di quella singolarissima scienza e purezza che lo distinse ».

Ma l'argomento più convincente della singolare devozione dell'Angelico verso l'eccelsa Regina degli Angeli lo troviamo nei suoi scritti.

III. - GLI SCRITTI DI S. TOMMASO SULLA MADONNA.

Il pensiero di S. Tommaso sulla Madonna si trova sparso nei vari suoi scritti scritturistici, teologici, apologetici e parenetici.

A) Sacra Scrittura.

I. Comment. In Psalmos (dic. 1272-genn. 1273): 1) In ps. XIV, v. 2 ; in Ps. XVIII, v. 6 ; in Ps. XLV, v. 5

immunità dal peccato); 2) In Ps. XI (il volto di Maria fu così splendente che S. Giuseppe non la conobbe); 3) In Ps. XLIV (Regalità di Maria).

II. Comment. In Cant. Canticorum (1264 - 69). Due sono i Commenti alla Cantica attribuiti a S. Tommaso. Nel secondo, al cap. 6, si dice che Maria fu l'area piena degli aromi delle virtù e dei doni.

III. Comment. In Isaiam (verso il 1259-61): 1) cap. 7. 14 (La Vergine Madre dell'Emanuele); 2) cap. 11 (la verga che sorge dalla radice di Iesse); 3) cap. 16 (Maria, pietra del deserto, per tre ragioni).

IV. Comment. In Jeremian (1264-69): 1) cap. 1 (santificazione di Maria prima della nascita); 2) cap. 31, 22 (la donna che circonda l'uomo).

V. Comment. Super Matth. (1256-59): 1) 20-24 (sposalizio); 2) 11, 1-2 (Adorazione dei Magi); 3) 11, 13-23 (fuga in Egitto); 4) 12, 46-50 (Maria durante la vita pubblica di Cristo).

VI. Comment. Super Johannem (1259-68): 1) 2, 1-11 (miracolo di Cana); 2) 19,25-27 (Maria ai piedi della Croce).

VII. Comment. In Epist. ad Romanos (1272-73): cap. 8, lect. 5 (pienezza della grazia).

VIII. Comment. In Epist. ad Galatas (1259-65): cap. 4, lect. 2 (il figlio di Dio *factum ex muliere*).

IX. Comment In Epist. I ad Timoth. (1259-65): (Maria vera madre di Dio).

X. Comment. In Epist. ad Hebraeos (1259-65): cap. 7, lect. 3 (Maria discendente da Aronne).

B) TEOLOGIA.

I. - *In tertium librum sententiarum* (1254-1256). (1)

Nelle Distinzioni Terza e Quarta si hanno varie questioni riguardanti la Vergine SS.

Nella *Distinzione Terza* ha cinque questioni: nella Questione I, in due articoli, tratta della santificazione di Maria, domandandosi: 1) se la Vergine SS. sia stata santificata prima che terminasse il suo concepimento; 2) se la B. Vergine, con la sua santificazione nel seno materno, sia stata totalmente mondata dalla colpa originale.

Nella Questione II, in due articoli, tratta della potenza generativa di Maria, domandandosi: 1) se la B. Vergine abbia operato attivamente nel concepimento di Cristo; 2) se la generazione del figlio sia stata in lei naturale o miracolosa.

Nella Questione III, in due articoli, tratta dell'Annunciazione di Maria, domandandosi: 1) se sia stata conveniente l'annunciazione, e 2) se sia stato conveniente l'annunzio.

Nella Questione IV, in due articoli, tratta della origine della carne di Cristo dagli antichi Padri.

Nella Questione V tratta, in tre articoli, della discendenza della carne di Cristo dalla madre sua, chiedendosi: 1) se il corpo di Cristo sia stato concepito per mezzo del purissimo sangue della Vergine; 2) se il concepimento

---

(1) Cfr. G. ROSSI C. M., L'autografo di S. Tommaso del Commento al III Libro delle Sentenze, in *Div. Thom.* (Plac.) 25 (1932) 532-582. Parla del *Vat. Lat.* 9851, ove però il testo in cui l'Angelico nega l'Immacolata Concezione (d. 3, q. 1, a. 1, sol. 2) è completamente tolto.

di Cristo sia stato istantaneo oppure successivo; 3) se Cristo abbia avuto bisogno di santificazione.

Nella *Distinzione Quarta* ha le tre questioni seguenti:

Nella Questione I, tratta, in due articoli, del concepimento di Cristo considerato in relazione allo Spirito Santo.

Nella Questione II, tratta, in due articoli, del concepimento di Cristo considerato in relazione all'efficienza della madre che lo concepì, domandandosi: 1) se la B. Vergine possa dirsi Madre dell'Uomo Cristo Gesù; 2) se debba dirsi Madre di Dio.

Nella Questione III, tratta, in due articoli, del concepimento di Cristo considerato in relazione alla grazia, domandandosi: 1) se quel concepimento sia stato preceduto da alcuni meriti da parte degli antichi Padri; 2) se la grazia sia naturale nell'Uomo Cristo Gesù.

Tratta, inoltre, *per transennam,* della B. Vergine anche negli altri libri delle Sentenze.

1) Nel *Libro Primo delle Sentenze*: nella dist. 17, q. 2, 4, ad 4; e dist. 44, 4, ad 3 dice che Maria non ebbe nè una somma carità nè una somma bontà; nella dist. 18, q. 2, 4, ad 4, e dist. 44, 3, ad 3, dice che « la purezza di Maria fu la massima, dopo Dio »; nella dist. 44, 3, ad 4 insegna che Maria è « sopra tutti gli ordini degli Angeli »; nella dist. 44, 3, ad 3, parla della purezza di Maria e della sua immunità dal peccato originale e attuale;

2) Nel *Secondo Libro delle Sentenze*: nella dist. 9, 8, e nella dist. 16, 3, ad 5, insegna che Maria è « sopra tutti gli ordini degli Angeli ».

3) Nel *Libro Quarto delle Sentenze,* dist. 30, q. 2, art. 1, q. 3, ad 4, dice che Maria e Giuseppe furono della stessa tribù e del seme di David, e che Maria fu della stirpe di Aronne ; nella dist. 6, q. 1, a. 1, q. 2, corpo, insegna che Maria è perfettamente beata secondo il corpo, poichè con esso è stata assunta in cielo ; nella dist. 30, q. 2, a. 1, q. 1, c., insegna che « in Maria dovette apparire tutto ciò che è più perfetto »; nella dist. 49, q. 5, a. 3, q. 1, ad 2 parla dell'aureola della verginità dovuta a Maria ; nella dist. 30, q. 2, a. 1, q. 2, ad 2 e ad 3, parla del voto di verginità di Maria e della verità del suo matrimonio con S. Giuseppe (art. 2) ; nella dist. 6, q. 1, a. 1, q. 2, c., insegna che la purgazione di Maria dal fomite fu miracolosa ; nella dist. 6, q. 1, a. 1, q. 2, c., insegna che Maria fu mondata, prima di nascere, dal peccato originale quanto alla macchia e reato personale, non già quanto al reato di tutta la natura, di modo che se fosse morta prima della Passione di Cristo, non sarebbe entrata in Paradiso ; nella dist. 49, q. 5, a. 3, q. 1, ad 2, parla della immunità di Maria dalle tentazioni carnali ; nella dist. 6, q. 1, a. 1, q. 2, c., dice che il fomite fu talmente debilitato in Maria, da non sentirsi mai inclinata al peccato attuale ; nella dist. 30, q. 2, a. 1, q. 1, ad 1, insegna che Maria vien detta « Aurora » perchè segna il confine tra la Vecchia e la nuova legge, come l'aurora segna il confine tra il giorno e la notte.

II. - *Summa Theologica* (1267-73).

Nella parte Terza, nelle questioni XXVII-XXXV tratta ampiamente di Maria.

Nella questione XXVII, in sette articoli, tratta della santificazione della Vergine SS., ossia, discute il suo immacolato concepimento.

Nella questione XXVIII, in quattro articoli, tratta della perpetua verginità di Maria.

Nella questione XXIX, in due articoli, tratta dello Sposalizio della Madre di Dio.

Nella questione XXX, in quattro articoli, tratta della Annunciazione della B. Vergine.

Nella questione XXXI, in otto articoli, tratta del concepimento del Salvatore riguardo alla materia di cui fu concepito.

Nella questione XXXII, in quattro articoli, tratta del concepimento di Cristo quanto al principio attivo (lo Spirito Santo).

Nella questione XXXIII, in quattro articoli, tratta del modo e dell'ordine del concepimento di Cristo.

Nella questione XXXIV, in quattro articoli, tratta della perfezione della prole concepita.

Nella questione XXXV, in otto articoli, tratta della nascita del Salvatore, e svolge ampiamente la questione della maternità divina.

Tratta anche, *per transennam*, di Maria SS.: 1) nella Parte Prima (q. 25, a. 6, ad 4), dove parla della sua esaltazione in cielo; (q. 100, art. 2), corpo, ove parla delle varie santificazioni di Maria ; 2) nella Prima-Secundæ (q. 81, art. 5, ad 3), dove parla della massima purità di Maria, dopo Dio ; 3) nella Terza Parte (q. 83, art. 5, ad 8), dove parla dell'Assunzione di Maria ; (q.2, art. 11, ad 3), dove parla del merito *de congruo* di Maria riguardo alla divina

maternità ; (q. 25, art. 5), dove parla del culto dovuto a Maria ; (q. 30, art. 3, ad 3), dove parla della causa del turbamento di Maria alle parole dell'Angelo.

III. - *Compendium Theologiae* (1271-1273).

Nel Libro Secondo (« de fide quantum ad humanitatem Christi ») ha cinque capitoli sulla Madonna (i capitoli 36-40).

Nel cap. 36 dimostra « quod conveniens fuit Christum nasci ex Virgine » ;

Nel cap. 37: « quod beata Virgo sit mater Dei » ;

Nel cap. 38: « quod Spiritus S. non sit pater Christi » ;

Nel cap. 39: « De sanctificatione » ;

Nel cap. 40: « De perpetua virginitate matris Christi ».

C) Apologetica.

Summa Contra Gentes (1258-60). Nel Libro IV, questione 45, prova come sia stato necessario che Cristo nascesse da una vergine-madre.

D) Parenetica.

I. - *Collationes Dominicales, Festivae et Quadragesimales* (1254-1264).

S. Tommaso ci ha lasciato i seguenti discorsi mariani (1):

---

(1) Citiamo quì l'edizione di A. I. B. Raulx, « Divi Thomæ Aquinatis Sermones et Opuscula Concionatoria », Barri-Ducis, Parisiis, Friburgi Helv., 1880.

1) *Sermo II de Dominica infra Octavam Nativitatis. De Simeonis prophetia.* In istis verbis: « Tuam ispius animam pertransibit gladius ». (ed. c. I, p. 34-36).

2) *Sermo III de Dominica III Quadragesimae. De beata Virgine.* (L. c. 160-107).

3) *In Purificatione B. Mariæ Virginis.* Sermo I, *De templo Dei materiali et allegorico* (L. c. p. 360-362), sulle parole « Statim veniet ad templum sanctum suum Dominator, quem vos quaeritis » (Malach. II, I).

Ser. II *de septem B. Virginis virtutibus* (ed. c., p. 362-63), sulle parole: « Postquam impleti sunt dies purgationis Mariae... » (Luca II, 22).

4) *In Annuntiatione Beatae Mariae.* Sermo I, *De Christi Incarnatione* (L. c. p. 376-78), sulle parole: « Egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet » (Is. XI, 1).

Sermo II *De Maria Benedicta,* sulle parole: « Benedicta tu in mulieribus ecc. » (Luca I, 42).

5) *In Assumptione B. Mariæ Virginis* (ed. c. p. 430-32), sulle parole: « Quasi cedrus exaltata sum in Libano etc. » (Eccli, XXIV, 17-19).

6) *In Nativitate B. Mariæ Virginis.* Sermo I, *B. Virgo luci comparata* (L. c. II, 380-389), sulle parole: « Lux orta est iusto, et rectis corde lætitia » (Ps. XCVI, 12).

Sermo II, seu Collatio: *De cordis rectitudine.* Spiega come la Vergine SS. sia letizia per i retti di cuore.

II - *Expositio salutationis Angelicæ,* tenuta dal Santo a Napoli nella quaresima del 1273, secondo la testi-

monianza di un giudice Napoletano il quale, nel processo di beatificazione, depose di aver visto l'Angelico « per totam unam quadragesimam prædicantem oculis clausis, contemplativis et directis ad cælum, et prædicatio sua fuit in ipsa quadragesima super *Ave Maria gratia plena Dominus tecum* » (Cfr. *Acta Sanctorum,* marzo, tom. I, Processus Canonizationis S. Thomæ, n. 70). Alcuni (Pietro De Alva e Astorga, Le Bachelet e Campana) hanno negato o messo in dubbio l'autenticità di questo opuscolo. Essa, tuttavia, è più che provata. E' contenuto infatti nel catalogo delle opere di S. Tommaso redatto da Tolomeo da Lucca discepolo e confessore di S. Tommaso, verso la fine del sec. XIII o all'inizio del sec. XIV (Cfr. Ptolomæus Lucensis, *Historia Ecclesiastica,* lib. XXIII, cap. 8, in: Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores,* tom. XI, col. 1169). E' contenuto inoltre in vari altri cataloghi antichissimi. Recentemente poi il P. Giovanni Felice Rossi C.M., ne provava l'autenticità con 19 codici manoscritti appartenenti a 12 Biblioteche d'Europa (Cfr. S. *Thomæ Aquinatis Expositio Salutationis Angelicæ,* Introductio et Textus, Piacenza, Coll. Alberoni, 1931, ed. 2, Estratto dal « Divus Thomas » Plac. 34, 1931, pp. 445-479). Già prima del P. Rossi aveva tentato di provare la genuità dell'opuscolo il Rev. Pietro Antonio Uccelli (*La esposizione della salutazione Angelica di S. Tommaso d'Aquino,* in: « I gigli di Maria », 1874, pp. 57-116). Essa è stata ammessa anche dai PP. Mandonnet (1) e Destrez (o. c. p. XVII).

---

(1) Il P. Le Bachelet (nell'art. *L'Immaculée Conception dans l'Eglise Latine après le Concile d'Ephèse,* in: Dict. Théol. Cath., t. VII, col. 1053) scrive: « Opusculum VI (al. VIII) tout entier serait apocryphe de Saint

Quest'ultimo, nell'art. « Le Commentaire de S. Thomas sur l' « Ave Maria » et la doctrine de l'Immaculée Conception » (in: Bulletin Thomiste, 1932, pp. 563-576), cita (quantunque in modo spesso errato, Cfr. Rossi, o. c., p. 5) ben 44 codici contenenti la *Expositio salutationis Angelicæ.*

Lo stesso P. Destrez ammette l'autenticità di un'altra *Expositio Salutationis Angelicæ.* E' seguito in questa opinione dal suo confratello P. Synave (nell'art. « Le Commentaire de S. Thomas sur l' « Ave Maria », et la doctrine de l' Immaculée Conception », in: Bulletin Thomiste, 1932, pp. 576-584). Se si vuole essere oggettivi, sembra necessario ammettere che quest'*Alia Expositio* non abbia a che fare con S. Tommaso, poichè *nessun manoscritto* — almeno di quelli finora conosciuti — l'attribuisce esplicitamente all'Angelico. E neppure si trova (come vorrebbe il P. Destrez, l. c. p. 575) in opuscoli esclusivamente tomistici (Cfr. *Bamberg*, Staatliche Bibliothek. Ms. Theol. 107 A. IV, 36) (1).

Thomas d'Aquin, 2 edit., p. 110) ». Ma l'illustre Autore non ha tenuto presente che il P. Mandonnet prende in quel luogo il termine « apocrifo » non già in senso assoluto ma in senso relativo, in quanto cioè non contenuto nell'elenco *ufficiale* (p. 103) composto da Fr. Rainaldo.

(1) Il P. Destrez, inoltre, sostiene, che la *Expositio* non sia stata tenuta dal S. Dottore a Napoli nel 1273, ma a Parigi, nel soggiorno che l'Angelico vi fece dal 1268 al 1272. Gli rispose, confutandolo, il P. Mandonnet (nell'art. *Les «Collationes» sur l'Ave Maria et la critique récente* », in: Bulletin Thomiste, (1933) 155-167. Il P. Mandonnet, tuttavia, ritiene autentica anche l'*Alia Expositio* senza portare alcuna ragione.

Le ragioni che hanno spinto il P. Destrez ad ammettere l'origine Parigina della *Expositio,* sono due: la testimonianza di Pietro Brancati e di Giovanni Copa i quali, nel processo di Canonizzazione di S.. Tommaso nel 1319, deposero di aver udito il S. Dottore predicare per una intera

IV - GLI SCRITTI SULLA MARIOLOGIA DI S. TOMMASO (1)

Parecchi, quantunque di ineguale valore, sono gli scritti, sia d'indole generale che particolare, sulla dottrina Mariana di S. Tommaso. Elenchiamo qui quelli che sono giunti a nostra cognizione, seguendo l'ordine cronologico.

EICHOF Nicolas, *Ang. doct. S. Thomæ Aq. de Virg. Deip. immaculata Conceptione sententiæ multis eius operibus studiose collectæ et editæ.* Posnaniae, 1651.

CICHOVIUS Nic., *Angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis de B.mæ Virginis Deiparæ immaculata Conceptione sententia.* Posnaniae, 1651, in-4°, 10-78 pag ; Viennae, 1660. In-12. 14-152 pag. ; 3 edit. Patavii, 1720. In-12, 162 pag.

VLADISLAUS A CONCEPTIONE, *B. M. V. illustris chr. orbis planeta d. Thomas encomium.* Varsaviæ, 1682. In-4° 10 f.

SFRONDATUS Cœlest, O.S.B., *Innocentia vindicata in qua gravissimis argumentis ex S. Thoma petitis ostenditur Angelicum doctorem, pro immaculato conceptu Deiparæ*

---

quaresima sull'orazione Domenicale ; 2) la provenienza *francese* di gran parte di manoscritti che contengono l'*Expositio.*

Queste due ragioni sono ben lontane dall'essere convincenti. Potè benissimo, infatti, S. Tommaso, durante una quaresima, esporre sia il *Pater noster* che l'*Ave Maria.* In tal caso le testimonianze dei testimoni sarebbero *incomplete,* non già contradittorie. La provenienza *francese* dei manoscritti dice ben poco o nulla.

(1) Un elenco incompleto di tali scritti si trova in: MANDONNET, O. P. - J. DESTREZ, O. P., *Bibliographie Thomiste,* Le Saulchoir, Klain (Belgique) 1921, pp. 73-75.

sensisse et scripsisse. Monast. Sti Galli, 1695. 2 p. fol. 46 fig.

CHIESA Stefano, *Epistolica dissertatio scotithomistica super facti quæstione, utrum doctor Angelicus revera docuit pluribus in locis B. Virginem fuisse immunem ab originali culpa? cui denuo accessit duplex dissertatio dogmatica scilicet et historica circa B. Virginis Conceptionem*. Carberii, M. Blondet, 1706, in-12, 222 pag. (messo all'Indice nel 1729).

ROUARD DE, CARD., O.P., *L'Ordre des Frères Precheurs et l'immaculée conception de la Très Sainte Vierge*. Louvain, 1874.

GIUSTINIANI G., *Omaggio reso dalle doctrine di San Tommaso alla Madre di Dio*. Napoli, 1875, 48 pag. 1699. Estratto dal Periodico « I Gigli di Maria » a. 1874.

SPADA M., O. P., *Esame critico sulla dottrina dell'Angelico Dottore S. Tommaso d'Aquino circa il peccato originale, relativamente alla B.ma Virgine Maria*, Napoli, 1839, in-8°, Roma 1885; trad. franc. del P. SICARD O. P., *Saint Thomas et l'Immaculée Conception*. Paris, 1863. In-12°.

NURRA E. M., *Breve esposizione della mente del Dottore Angelico intorno all'Immacolato concepimento della B. Vergine Maria*, in: « La scienza e la Fede », Napoli XXV (1853) p. 505-520.

Nuova conferma della dottrina dell'Aquinate sull'Immacolato concepimento di Maria, in: « La Scienza e Fede », XXXII, (1856), p. 97-123.

CORNOLDI G. M., *Sententia S. Thomæ Aquinatis de immunitate B. Virginis Dei Parentis a peccati originalis labe,* Brixiæ, 1868. In-8°, 52 p. ; ed. alt. Neapoli, 1870. In-8, 81 p. ; edit. 4°, Parmæ, 1873, in-16, 132 p. ; Romæ, tip. Befani, 1889, in-8°, 81 p.

MORGOTT F., *Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin.* Freiburg, 1878. In-8°, V-121 p. ; trad. franc. di L. C. BOURQUARD, *La doctrine sur la Vierge Marie ou Mariologie de St. Thomas d'Aquin.* Paris, Vivès, 1881. In-8°, XXVII-262 ; trad. ital. di A. DOLZAN, *Maria nella dottrina di S. Tommaso d'Aquino.* Piacenza, 1888, 154 p. ; 2 ed. ibid. 1891, in-16, 207 p.

DIEZ DE SOLLANO Y DAVALOS J. M., *Theologica disquisitio in qua mens Ecclesiæ in definitione de Immaculata Virginis Mariæ Conceptione cum mente D. Thomæ de eadem re comparata, evidenter monstratur iuxta philosophicum et theologicum eiusdem Angelici Doctoris systema, unam et eandem esse, nec in apice discrepare.* Léon, 1880.

MAGANI F., *Le grandezze della Madonna secondo S. Tommaso d'Aquino, discorso.* Pavia, 1881. In-8°, 60 p.

ANONIMO, *Maria nella dottrina di S. Tommaso,* in: « La Scienza e la Fede », IV serie, XXIV (1881), 353 ; XXV, (1882), p. 257-94.

CUCCHI D. T., *De mente S. Thomæ circa immaculatam Conceptionem B. M. V. dissertatio,* in: « Divus Thomas » Plac. I, (1882-83) II, (1883, III (1886).

RODRIGUEZ T., *Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción,* in Rev. Augustinienne, IX, (1885), p. 221-30, 313-24, 521-32.

UCCELLI P. A., *Véritable doctrine de Saint Thomas, sur l'Immaculé Conception*, in: « L'Ami de la Religion », t. II, 1856, pp. 517-532.

FRAI E., *Dissertazione sulla tesi: « Le dottrine di S. Tommaso, non che contradicono, concordano col domma dell'Immacolata Concezione »*. Sorrento, 1889, in-8°, 30 p.

BOURQUARD L. C., *Saint Thomas dans la question de l' Immaculée Conception, mémoire.* Coutances, 1891. In-8°, 40 p.

TÖBBE W., *Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin z. d. unbefl. Empfängnis d. Göttes-Mutter, Dogmengeschicliche Abhandlung.* Münster, Theissing, 1892. 104 p.

SCHNEIDER C. M., O. P., *Die unbeflekte Empfängnis un die Erbsünde. Erwiderung auf die Schrift Többe.* Mainz, 1892.

HURTER H., *Der hl. Thomas und das Dogma der unbeflekten Empfängnis*, in: « Zeitschrift für kath. Theol. », VII, (1893), p. 178-83.

LEONISSA (Josephus a), *L'Immaculée Conception et St. Thomas*, in: « Iahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », 1896.

LEONISSA (J. a.), *Sanctificatio B. V. Mariæ secundum S. Thomam*, in: « Divus Thomas », Plac. 1899.

SCHÜTZ J. H., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die allerseligste Jungfrau Maria*, in « Summa Mariana », T. I, Paderborn 1903, p. 354-389.

ANASTASI Emm., O. P., *The immaculate conception with relation to the dominican Order and the doctrine*

of St. Thomas. A paper read at the Monthly conference at St. Vincent Ferrer's convent, New York, 5 dec. 1904.

Briceno S., *La doctrina del Angélico Doctor sobre la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios. Estudio filosofico-teológico*. Léon, 1904.

Pope H., O. P., *The doctrine of the Immaculate Conception of the Mother of God and the teaching of St. Thomas Aquinas*, in: « American Ecclesiastical Review », (1904), p. 566-581.

Briceno S., *Respuesta a las Observaciones acerca del opúscolo « La doctrina del Angélico Doctor sobre la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios » las cuales fueron publicadas por la Rivista Razon y Fe en el articulo « Santo Tomás y la Inmaculada Concepción*, Léon 1905.

Prado N., (del) O. P., *De B. Virginis Mariæ Sanctificatione Commentatio in D. Thomæ Summæ Theologicæ, P.* 3, *qu.* 27, in: « Iahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », XX, (1906) p. 238, 346, 463 ; XXI, (1907), p. 72, 208, 310-334.

Amschl F. H. M., O.P., *Ein angeblich Zugunsten des unbefleckten Empfängnis lautender Text des hl. Thomas,* III p. 27 a 3 ad 3um, in: « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », XXII, (1908); 467-470.

Alujas Bros Moises, *S. Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María*. Barcelona, Libreria católica internacional, 1909. In-8°, XXVII-79 pag.

Vera Vinc., O. P., *Le glorie di Maria SS.ma celebrate dall'Angelico Dottore*. In-8°, 150 p.

LARUMBE Y LEANDER T., S. *Tomás de Aquino y la Inmaculada de Pio IX*. El pensamiento Navarro, 1909.

LEONISSA (J. a.). *Zum Text des hl. Thomas zu Gunsten de Heil. Marias* (III qu. 27 a. II, ad 3um) in: « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », XXIII, (1909), p. 470-483.

PRADO N. (DEL) O. P., *Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada, estudio critico-teológico del artículo segundo de la cuestion 27° de la tercera parte de la Suma.* Vergara. Tipogr. de El Santísimo Rosario, 1909. In-8°, 250 p. (R. Thom., XVIII, (1910). p. 83-87 - TH. PÈGUES O.P., *Rázon y, Fé,* XXVI, (1910), p. 111).

MAC DONALD A., *St. Thomas and the Virgin Birth,* questions of the day. I. New York.

LE BACHELET X., *Saint Thomas d'Aquin et l'Immaculée Conception,* in: « Rech. des Sc. Rel. », 1 (1910) 592-609.

LEONISSA (J. a.) O.M.C., *Der Gottesmutterheiligung nach St. Thomas,* in: « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », XXIII, (1910), p. 462-470.

Santo Tomás y la Inmaculada, in: Razon y Fé, Gen. 1910.

DOMINGUEZ A., *El doctor Angelico y la Inmaculada Concepción,* in: Ciudad de Dios, LXXV, (1910), p. 321-338 ; LXXXVI, (1911), p. 5-26.

PEGUES Thomas M., O.P., *Saint Thomas et la Vierge Immaculée.* Rev. Thom., XVIII (1910) p. 83-87.

ANONIMO, *El doctor Angelico y la Inmaculada Concepción,* in: « Ciudad de Dios », 20 Julii, 1911.

MONADERO J., *Santo Tomás y la Inmaculada Concepción,* in: « Ciudad de Dios », XL (1912) 5-11, 93-105.

MINGES P., *Der hl. Thomas über die Lehre von der Unbefleckte Empfängnis der Mutter Gottes,* in « Franzisk. Studien », 1915, 297-311.

PRADO N. (DEL) O.P., *Divus Thomas et Bulla dogmatica Ineffabilis Deus,* Friburgi Helvetiorum, ex tipis consociationis Santi Pauli, 1919. In-8°, LXIV, 402 pag. (R. F., LVII, (1920), p. 108-11 - P. Villada).

LUMBRERAS P., O.P., *Saint Thomas and the Immaculate Conception,* Indiana 1929.

RENAUDIN P., O.S.B., *Le sentiment de S. Thomas sur l'Immaculée Conception,* in « Rev. Thom. », Nouv. ser., 6 (1923) 205-211.

FRIETHOFF C., O.P., *Sint Thomas van Aquine en het middelaarschap van Maria,* in « Neder. Kath. St., 23 (1923) 332-345.

BOVER Joseph, S. J., *La mediación universal de la Santísima Virgen en Santo Tomás de Aquino,* Bilbao 1924, in-16°, X-70 p.

IANNOTTA A., (Ep. Aquin), *Thesis de Assumptione corporea B. V. Mariæ Deiparentis in coelum assumptæ cum doctrina D. Thomæ Aquin. collata,* Isola del Liri, 1924, ed. 2.

MERKELBACH Ben., O.P., *Quid senserit S. Thomas de mediatione B. M. V.,* in « Xenia Thomistica », vol. II, 1925, p. 531-541 - *Het middelaarschap van Maria in de leer van den H. Thomas,* in: « De Standaard van Maria » 7 (1927) 257-270 ; 289-297.

Hugon E., O.P., *S. Thomæ doctrina de B. M. V. Mediatrice omnium gratiarum,* in: « Xenia Thomistica », vol. II, 1925, 505-530.

Renaudin P., O.S.B., *La pensée de Saint Thomas sur l'Immaculée Conception,* Avignon, 1926, in-8°, 16 p.

Michel Ange, O.M. Cap., *Saint Thomas et l'Immaculée Conception,* in: « Orientalia », 11 (1927) 300-307.

Fernandez A., O.P., *De Mediatione B. Virginis secundum doctrinam D. Thomæ, in* « Ciencia Tomista », 38 (1928) 151-158.

Schmutz S., O.S.B., *War der hl. Thomas Gegner der Unbefleckten Empfängnis?* in « Benediktiner Monatschrift, 2 (1929) 523-527.

Ianssens A., *Saint Thomas over Maria's Hemelvaart,* in « Thom. Tijdschr. » 2 (1931) 239-242.

Limpens I., *La théologie de Saint Thomas et le Traité de la vraie dévotion du Bx de Montfort,* in « Rev. Univ. d'Ottawa », 2 (1932) 22-33.

Destrez L., - Synave P., O.P., *Le Commentaire de S. Thomas sur l'Ave Maria et la doctrine de l'Immaculée Conception,* in « Bull. Thom. » 9 (1932) 563-584.

Rossi F., *An textus quidam D. Thomæ quem « maculistæ » suum faciunt, genuinus sit,* in « Div. Thom. » (Plac.) 36 (1933) 417-428.

Mandonnet, O.P., *Les « Collationes » sur l'Ave Maria et la critique recente* in « Bull. Thom. » 10 (1933). Notes et communications: 155-167.

Friethoff G., O.P., *Quomodo caro B. M. V. in originali concepta fuerit,* in « Angelicum », 10 (1933) 321-334.

GLIKER, *Ist Maria nach der lehre des hl. Thomas physische oder moralische Gnadenvermittlerin?* in: « Theol. Quartalschr. » 1933, 235-252.

BLICH I. (DE), *Saint Thomas et l'Immaculée,* in « Rev. Apol. » 56 (1933) 25-36.

F. I. F. P., O.P., *Vida y Misericordias de la Santísima Virgen según textos de Santo Tomás de Aquino,* Segovia, 1935, in-8°, pp. XII - 510.

EUPIZI SALVATORE, *Il pensiero di Tommaso d'Aquino riguardo al dogma della Immacolata Concezione,* Varallo Sesia, 1491, in-8°, 168 p.

DE ROSA G., *Importante problema di esegesi tomistica nella soluzione di due studiosi contemporanei,* in: « Marianum » 10 (1948) 133-159.

H. M. MANTEAU-BONAMY, O,P., *Maternité divine et Incarnation. Étude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours,* Paris, J. Vrin, 1949.

Tutto sommato, abbiamo molti scritti sulla Mariologia di S. Tommaso, pochi d'indole generale e molti d'indole particolare, in massima parte sulla questione dell'Immacolato concepimento di Maria.

E' necessario tuttavia riconoscere che nessuno di questi scritti ci offre una sintesi organica e sopratutto completa del pensiero mariano dell'Aquinate (1). Nessuno, inoltre, ha tentato finora una sintesi dei vari lavori d'in-

(1) Il più completo, o meglio, il meno incompleto è il lavoro del MORGOTT, Socio della Pont. Acc. di S. Tommaso. Esso si limita ad esporre, in quattro capitoli, i seguenti argomenti: I. *Maria Madre di Dio.* II. *Dignità della Madre di Dio.* III. *Pienezza di grazia della Madre di Dio.* IV. *I privilegi della Madre di Dio*: 1. Immunità dal peccato: 1) attuale, 2) originale, 2. verginità, 3. assunzione.

dole particolare ordinati a lumeggiare i vari aspetti della dottrina mariana di S. Tommaso. Per questo ci siamo messi all'opera con l'intento di offrire ai cultori della scienza mariana e dell'Aquinate una sintesi vasta, chiara, organica e completa della Mariologia di S. Tommaso, attinta non già da alcuni luoghi ma da *tutti* i luoghi tomistici in cui essa si trova.

V. - LA CARATTERISTICA DELLA MARIOLOGIA DI S. TOMMASO.

E' costituita dalla sua sodezza teologica,

Egli ha posto, si può dire, le basi di una mariologia rigorosamente scientifica. Molte pagine, anzi, molti libri Egli avrebbe potuto scrivere sopra la Vergine SS., se si fosse abbandonato alla potenza della sua fantasia e all'ardore della sua filiale pietà. Preferì invece — a differenza di tutti gli altri — porre un freno alle ali della poesia e all'onda del sentimento, fermandosi sulla solida base di una rigorosa teologia, affermando o negando secondo che il rigore teologico autorizzava l'affermazione o la negazione. Fu questo rigore teologico, spinto fino alla esagerazione, che lo indusse a negare — come vedremo — l'ineffabile privilegio dell'Immacolata Concezione. Traccie di questa fredda, implacabile mentalità teologica si riscontrano perfino nei suoi Sermoni mariani (1). Die-

(1) Lo notava anche il Card. Capecelatro:

« Ciò che meglio rivela la diversità degli uomini in un medesimo tempo è quel che si vede in S. Tommaso e S. Bonaventura. I quali, entrambi devotissimi di Maria, ci lasciarono l'esempio di una devozione al tutto diversa. Quella del primo, anche quando vuole entrare nelle vie del cuore

tro le orme dell'Angelico, alla luce di questo « Sole » che ha gettato tanti fasci di luce sulla trascendente figura della Madre di Dio, han camminato tutti coloro che han voluto trattare con sodezza di Maria SS., da S. Antonino a Bernardino da Siena, a Dionisio Cartusiano, a Suarez, a S. Alfonso, a Novati ecc.

« La *teologia mariale* di S. Tommaso — ha scritto il Cayré — è in tutti gli altri punti (eccetto quello dell'Immacolata Concezione — perfetta ». (*Patrologia e Storia della Teologia.* Trad. di D. Tebaldo Pellizzari, vol. II, Roma, Desclée, 1938, p. 678).

Una prova della sodezza della sua Mariologia l'abbiamo nella sodezza dei principi sui quali Egli si basa e dei quali si serve come di guida.

VI. - I PRINCIPI FONDAMENTALI DELLA MARIOLOGIA DI S. TOMMASO.

1. Il principio primario.

Quantunque l'Angelico non parli mai in modo esplicito di un primo principio, base di tutto l'edificio mariologico, egli tuttavia suppone un tale principio, poichè a base di tutta la sua Mariologia pone la *maternità divina* considerata in concreto, quale cioè si è storicamente verificata.

---

e degli affetti, è sempre severa, ragionatrice e dirò quasi astrattiva e sublime, com'era la sua teologia: quella di Bonaventura è la immagine di un'anima, che quantunque sapesse elevarsi alle sublimi regioni della Teologia, pure quasi sempre si piaceva di farlo col soccorso della mistica ». (*La Madre di Dio*, Napoli, 1861, p. 41).

In tal senso la maternità divina, ossia, la maternità *fisica* del Redentore, include necessariamente la maternità *spirituale* di tutti i membri del mistico corpo di Cristo, angeli ed uomini. Suppone quindi l'Angelico come primo principio di tutta la Mariologia la *universale maternità di Maria.* Accomodando infatti alla Madonna l'espressione davidica: « homo et homo natus est in ea », scrive: « homo Deus et homo reus nati sunt ex Virgine Maria »: « Dalla Vergine Maria sono nati l'Uomo-Dio e l'uomo reo ».

2. Principi secondari.

1) *Il principio di singolarità* si può vedere espresso nelle parole: « (la B. Vergine) è stata eletta in modo singolare ed eccellente al servizio di Dio » (1). Si parla qui di una missione del tutto *singolare* alla quale la Vergine SS., a preferenza di qualsiasi altra, è stata eletta da Dio, e per attuare la quale occorrevano privilegi del tutto singolari.

2) *Il principio di convenienza* viene formulato da S. Tommaso così: « Coloro che Iddio elegge a qualche ufficio, Egli li prepara e dispone in modo tale da essere trovati idonei all'ufficio al quale sono eletti. Orbene, la B. Vergine fu divinamente eletta all'ufficio di Madre di Dio; non si può quindi dubitare che Iddio, con la sua grazia, l'abbia resa idonea a tale ufficio » (2). Ed altrove:

(1) « Singulariter et excellenter in Dei ministerium eligitur » (*In III Sent.*, d. 3, q. 3, I).

(2) « Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei. Beata autem Virgo fuit electa divinitus, ut esset Mater Dei; et ideo non est dubitandum, quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit » (S. *Th*. II, q. 27, a 4 c.).

« Iddio dà a ciascuno la grazia a seconda dell'ufficio al quale lo elesse » (1).

3) *Il principio di eminenza* possiamo vederlo formulato nelle parole seguenti: « Ragionevolmente si crede che Colei la quale ha generato l'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità, abbia ricevuto maggiori privilegi di grazia di tutti gli altri Santi » (2).

« Nella Vergine — dice altrove — dovette apparire tutto ciò che è più perfetto » (3). Ancora: « Maria fu preparata in modo più speciale di qualsiasi altro santo e fu santificata in modo più abbondante » (4). « Si deve credere che alla Vergine SS. sia stato concesso tutto ciò che poteva essere concesso » (5). Questa legge — come vedremo — presiderà all'inizio, al progresso e al termine della mirabile vita della più mirabile fra tutte le creature.

VII. - LE FONTI DELLA MARIOLOGIA TOMISTICA

L'Aquinate ci si presenta come il prototipo del Teologo veramente *completo*: positivo insieme e speculativo (6).

---

(1) « Unicuique datur a Deo gratia, secundum hoc ad quod eligitur » (*S. Th.* III, q. 27, a 5, ad 1).

(2) « Rationabiliter creditur, quod illa quæ genuit unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis, præ omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit » (*S. Th.* III, q. 27, I, c.).

(3) « In B. Virgine debuit apparere omne illud quod perfectius fuit » (*IV Sent.*, d. 30, 2-1, sol. I).

(4) « Maria fuit omni Sancto specialius præparata, et copiosus sanctificata » (*In* Ps. 45 ; et *III Sent.* d. 3, q. 1, 2, q. 1, 4).

(5) « Credendum est Beatissimæ Virgini collatum esse quidquid conferri potuit » (*In III Sent.*, d. 3, q. I, a. I).

(6) Cfr. I Vostè, O. P., *De investigandis fontibus patristicis Sancti Thomæ, in* « Angelicum », 14 (1937) 417-434.

La parte positiva costituisce il fondamento — profondissimo e solidissimo — della sua costruzione teologica; mentre la parte speculativa — acutissima ed elevatissima — ne costituisce le grandiose pareti.

I suoi elementi di costruzione vengono da lui attinti, a piene mani, dalle inesauste fonti della rivelazione cristiana: Scrittura e Tradizione.

Scrittura, innanzitutto. Fra gli innumerevoli luoghi biblici da lui citati, noi vediamo figurare *tutti* i luoghi biblici mariani che si conoscono, nessuno eccettuato. Ciò apparirà pienamente dalla esposizione sistematica della Mariologia dell'Aquinate.

Nè meno frequente è il suo ricorso alla tradizione quale ci è stata trasmessa dai Concilii, dai Padri, Dottori e scrittori ecclesiastici. Basta dare uno sguardo, per convincersene, alle trentatrè questioni (tante quanti gli anni di Cristo) (1) della sua mirabile *Cristologia* (S. Th. III, 99, 27-59) nella quale è inclusa la maggior parte della sua *Mariologia*, secondo che ha rilevato il Dott. Ignazio Backes (2). L'Aquinate si sentiva — per così dire — tormentato dal desiderio di documentare, più e meglio che gli era possibile, tutto ciò che insegnava. E la sua documentazione, come risulta dalla sua stessa esplicita testimonianza, egli aveva cura di desumerla dai testi originali (3).

---

(1) Il P. Vostè, in queste 33 questioni (corrispondenti ai 33 anni) vi riscontra la « vita teologica » di Cristo (Cfr. « Angelicum », 23, 1946, p. 4).

(2) *Die Christologie des hl Thomas V. A. und die griechische Kirchenväter,* Paderborn, 1931.

(3) Nella lettera ad Urbano IV premessa alla sua *Catena aurea S. Matthaei,* l'Angelico dichiara: « quasdam expositiones Doctorum graecorum in latinum feci transferre ».

A differenza degli altri Scolastici del suo tempo, S. Tommaso, per primo, nella sua Cristologia e Mariologia, introduce i Concilii Greci, che sono le più antiche e le più autentiche fonti della Teologia cattolica (1). Fu anche il primo e il solo, l'Aquinate, a servirsi delle catene greche (2).

Fra i Padri, sia greci che latini, quelli più frequentemente citati dall'Angelico sono S. Ambrogio, S. Agostino (il più citato), S. Girolamo, S. Leone Magno, S. Giovanni Crisostomo, S. Giovanni Damasceno ecc. Egli è il primo a citare S. Cirillo d'Alessandria (3), il Dottore della Divina Maternità di Maria.

VIII. - DIVISIONE DELLA TRATTAZIONE.

Nell'intento di offrire un quadro per quanto possibile completo del pensiero mariologico di S. Tommaso, divideremo la nostra trattazione in due parti:

I. La storia mariana.
II. Il dogma mariano.

Nella prima ricostruiremo la « Vita di Maria » ossia, esporremo le questioni storiche. Nella seconda invece esporremo le varie questioni dogmatiche.

---

(1) Backes, o. c. p. 54 s.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

Parte Prima

La Storia di Maria secondo S. Tommaso

L'Angelico Dottore non ha mai scritto una storia di Maria. Presenta tuttavia nei suoi scritti vari elementi coi quali si può ricostruire armonicamente la vita della più grande fra tutte le creature.

In tre distinti capitoli tratteremo: 1) Dalla nascita all'Annunciazione; 2) Dall'Annunciazione alla vita pubblica di Gesù; 3) Dalla vita pubblica di Gesù all'Assunzione.

I — DALLA NASCITA ALL'ANNUNCIAZIONE

Si affacciano qui i problemi della stirpe, della nascita, del voto di verginità e dello sposalizio di Maria.

1. La stirpe di Maria.

Riguardo alla stirpe, S. Tommaso ritiene che la Vergine SS. era di stirpe sacerdotale e regia. Da parte della madre era di stirpe sacerdotale, pel fatto che S. Elisabet-

ta, la quale vien detta sua cognata (*Luca I*) era delle figlie di Aronne. Da parte del padre invece la Vergine SS. era della stirpe di David (*In Sent.*, lib. IV, dist. 30, q. 2, art. 1, q. 3, ad 4). Questo secondo punto viene egregiamente illustrato nel Commento a S. Matteo (cap. I). Lo Angelico si pone la questione: Matteo intende descrivere la genealogia di Cristo : ma siccome Cristo non fu figlio di Giuseppe, perchè mai — si domanda — tesse la genealogia di Cristo da Abramo fino a Giuseppe?

E la risolve così : Era consuetudine presso gli Ebrei (consuetudine che vige tuttora) che si sposasse una donna della propria tribù e della propria parentela (*Numeri* 36, 7). Giuseppe quindi sposò Maria sua parente strettissima. Essendo dunque della stessa stirpe, col dimostrare che Giuseppe discendeva da David, S. Matteo dimostrò che anche Maria e Cristo erano della stirpe di David.

Che poi Maria e Giuseppe fossero anche della stessa tribù apparisce dal fatto che, a causa del censimento (*Luca* 2, 4) Giuseppe e Maria si portarono nella città di David, che è Bethlehem : « dal fatto che la portò con sè, apparisce che erano della stessa famiglia ».

2. La nascita di Maria.

Quanto alla *nascita* (dove, quando?) S. Tommaso non dice nulla. Rileva tuttavia bellamente il grandioso significato di quell'avvenimento paragonando la Vergine al sole che sorge e applicando alla sua nascita le parole del Salmo 96, v. 12 : « Lux orta est justo; et rectis corde lætitia ». « Questa parola — egli dice — è breve e contiene più sensi... Leggiamo che la natività della B. Ver-

gine è stata prefigurata da varie cose del Vecchio Testamento; e tra le altre, venne designata in modo speciale da tre figure, vale a dire: dal sorgere dell'aurora, dallo spuntare della stella e dalla emanazione dello stelo dalla radice. Nel sorgere dell'aurora vien designata la sua nascita quanto alla sua santificazione. Nello spuntar della stella vien significata quanto alla sua verginale integrità. Nella emanazione dello stelo dalla radice quanto alla elevazione e alla grande contemplazione... L'Aurora è la fine della notte precedente e l'inizio del giorno seguente. Parimenti, con la nascita di Maria, è terminata la notte della colpa ed è incominciato il giorno della grazia, per cui cantò Sedulio ; " Dedit vitiis finem et moribus disciplinam "... Come la stella emette il raggio senza corrompersi e senza che perda o diminuisca la sua luce, così la B. Vergine generò il figlio suo senza perdere la sua verginità... Lo stelo è eretto verso il cielo : e in ciò vien significata la contemplazione della B. Vergine, la quale si innalzò dalle cose terrene ed ebbe il suo cuore elevato alle cose superne... Con tre figure quindi venne prefigurata la natività della B. Vergine Maria. Fu infatti come aurora nella nascita, come stella che appare nella produzione del Figlio di Dio, come stelo che emana (dalla radice) nella onesta conversazione. Queste figure le sintetizzò Davide in un solo versetto: " Lux orta est iusto, etc. ". La luce pone fine alla notte ed inizia il giorno, emette il raggio senza che per ciò si corrompa, e lasciate le cose naturali inferiori tende a quelle superiori... Dice Dio presso Giovanni, 7, 12 : *Ego sum lux mundi;* orbene, la beata Vergine germinò questa luce; ma è impossibile che

la luce non sia generata se non dalla luce : con ragione quindi la B. Vergine vien detta luce. Ben dunque convengono a Lei queste parole: *Lux orta est iusto* etc. Si notino qui specialmente due cose : in primo luogo la nascita della Vergine, allorchè si dice : *lux orta est*. E in secondo luogo il frutto della nascita : *Iusto et rectis corde lætitia.* La luce è sorta *al giusto*, ossia, a Gioacchino, padre suo, come figlia di lui, e *al giusto*, ossia, al Cristo è sorta la luce, cioè, la beata Vergine come speciale madre futura; oppure è sorta *al giusto*, ossia, al penitente come avvocata...

« Abbiamo veduto la ragione per cui la Vergine vien detta luce. Aggiungiamone ancora delle altre. Vediamo che la luce corporale è origine dei gaudii, guida dei viatori e dei viandanti, espulsiva delle tenebre, diffusiva dei suoi raggi, madre graziosa dei colori, la più bella fra tutte le creature, diletto e consolazione degli occhi. Queste cose si riscontrano nella B. Vergine ». (In *Nativ. B. M. V.*, serm. 1, ed. c., II, 380-384).

Il nome imposto alla neonata — Maria — « significa — secondo S. Tommaso — *stella del mare* o *illuminatrice*, e nella lingua assira *Signora* : per cui nell'Apocalisse vien descritta con la luna sotto i suoi piedi » (In *Matth.* 1). Significa anche — secondo l'Angelico — « mare amaro » (*Serm.* 3, *Dom.* 2 *post Epiph.*, ed. c. p. 49).

3. Il voto di verginità.

Dalla risposta data da Maria all'Angelo che le annunziava la sua futura maternità (« Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco ? »), l'Angelico, dietro San

Agostino, deduce che Maria SS., prima ancora dell'Annunciazione, aveva consacrato a Dio con voto la sua verginità. « All'Angelo che la annunziava — argomenta San Agostino, e con lui S. Tommaso — Maria rispose : *come avverrà ciò dal momento che io non conosco uomo ?* Non avrebbe, evidentemente, detto ciò se non si fosse prima offerta a Dio con voto ».

L'Angelico prova la convenienza di un tale voto in forza del principio secondo il quale le opere di perfezione sono più lodevoli se vengono fatte con voto. Ciò posto argomenta : La Madre di Dio dovette risplendere sopratutto per la sua verginità. Fu dunque conveniente che Ella si consacrasse a Dio con voto, affinchè risplendesse sempre più.

Si pone poi la questione : quando, o piuttosto, come la Vergine SS. emise il voto di verginità ? S. Tommaso risponde distinguendo : prima dello sposalizio Maria SS. avrebbe emesso il suo voto di verginità, non ostante il suo vivo desiderio, in modo *condizionato* soltanto, ossia: se a Dio piacerà (non già: se a me piacerà). La ragione di ciò va ricercata nel fatto che durante il tempo della legge, sia gli uomini che le donne dovevano insistere nella propagazione della specie, poichè questo era precisamente il mezzo per propagare il culto di Dio prima che da quel popolo fosse nato Cristo. Dopo lo sposalizio, invece (sposalizio richiesto dai costumi del tempo) Maria Santissima — secondo l'Angelico — avrebbe emesso insieme con Giuseppe, di comune accordo, il voto di verginità in *modo assoluto.* Prima di contrarre matrimonio con S. Giuseppe, fu divinamente resa certa che S. Giu-

seppe aveva il medesimo proposito di rimanere vergine (*In IV Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 1, q. 3, sol. II, ad 2).

Passa quindi a risolvere tre obiezioni contro il voto di verginità emesso da Maria.

Prima obiezione : La verginità — come pure la sterilità volontaria — era proibita dalla vecchia Legge (Deuter. 7, 14). Maria SS. quindi non potè emettere il voto di verginità.

Risponde : è vero che la verginità — come la sterilità volontaria — nella vecchia legge era proibita. Per questo, la Vergine SS., prima del matrimonio, non emise il voto di verginità in modo assoluto ma in modo soltanto condizionato (« se a Dio piace »). Soltanto dopo che ebbe compreso che ciò era accetto a Dio. ossia, dopo lo sposalizio e l'annunciazione, Ella emise il voto assoluto di verginità.

Seconda obiezione : La perfezione dei consigli — qual'è il voto di verginità — dovette avere inizio da Cristo, che è — secondo S. Paolo — « fine della legge » e non già da Maria. Quindi...

Risponde distinguendo tra la perfetta osservanza dei consigli e il suo inizio : la perfetta osservanza dei consigli — come la perfetta pienezza della grazia — ebbe inizio con Cristo; ma l'inizio di tale osservanza — come una certa pienezza di grazia — potè apparire nella Madre di Lui.

Terza obiezione: In chi ha emesso il voto di verginità — secondo che osserva S. Girolamo — non solo è condannabile lo sposare ma anche il voler sposare. Ma la

Vergine SS. — nella quale non vi fu mai nulla di condannabile — sposò. Dunque non aveva emesso il voto di verginità.

Risponde distinguendo tra il voto assoluto e il voto condizionato di verginità. La Vergine SS., prima di sposarsi, emise — come è stato già detto — il voto di verginità condizionato e non già assoluto.

4. Lo sposalizio di Maria SS. con S. Giuseppe.

Dalle parole di S. Luca : « Missus est angelus Gabriel ad virginem *desponsatam viro* cui nomen erat Ioseph », l'Angelico logicamente deduce che la Vergine Santissima, prima dell'Annunciazione, era di già unita a Giuseppe con vero vincolo matrimoniale, convenientissimo alla nascita di Cristo. Nella Somma Teologica quindi (P. III, q. 29, art. 1 e 2), in due articoli ben distinti, dimostra : 1) la convenienza e 2) la realtà di un tale matrimonio.

1) *La convenienza del matrimonio.*

Per provare l'assunto, S. Tommaso è arrivato ad addurre ben tre ordini di convenienze, desumendole da parte di Cristo, da parte della Vergine stessa e da parte nostra.

Il primo ordine di convenienze lo troviamo da parte di Cristo.

Era conveniente affinchè Cristo non fosse rigettato come illegittimo. Venuto Egli in questo mondo col fine d'insegnare una nuova e più alta via di perfezione, era

necessario che la sua nascita fosse stata immune da qualsiasi benchè lontano sospetto di peccato : cosa che non si sarebbe ottenuta se Egli fosse nato da una Vergine non sposata. I giudei e gli infedeli, infatti, incapaci, colla loro mente così grossolana e terrena, ad assurgere a misteri così eccelsi e sublimi, indubbiamente avrebbero rigettato Gesù come illegittimo.

Era conveniente, inoltre, per la genealogia del Salvatore, affinchè, secondo il modo consueto, fosse descritta per mezzo della linea maschile. Dovendo infatti il Messia sorgere dalla stirpe di David, ed essendo consuetudine della Scirttura e dei popoli descrivere la genealogia seguendo la linea dei maschi, se la Vergine SS. non si fosse sposata, i Giudei avrebbero preso occasione di calunniare Cristo, come nato dalla stirpe di David, ma da un padre ignoto.

Era conveniente affinchè il parto divino fosse tenuto nascosto al diavolo, il quale credette Gesù nato non da una Vergine, ma da una donna comune. A questo proposito osserva già S. Tommaso, seguendo S. Agostino, che il demonio, per virtù della sua natura, può conoscere molte cose che tuttavia Dio non gli lascia conoscere. E così ben si può dire che per virtù della sua natura il demonio avrebbe potuto conoscere benissimo che Maria era Vergine, ma che tale conoscenza non le fu permessa da Dio, almeno per tutto il tempo nel quale era conveniente che Gesù Cristo non fosse ancora apertamente conosciuto per Figlio di Dio.

Era conveniente, infine, affinchè fosse nutrito da San Giuseppe. Avendo infatti assunto le necessità della car-

ne, doveva sentire anch'Egli il bisogno di un uomo che lo provvedesse di tutte le cose necessarie alla vita, cose che la sola B. Vergine, sua madre, non avrebbe potuto apprestargli. Questo bisogno fu sentito specialmente nella fuga e nell'esiglio in Egitto.

Convenientissimo da parte di Cristo, il matrimonio di Maria con Giuseppe non appare meno convincente DA PARTE DELLA VERGINE SS. Era conveniente, infatti, che Gesù nascesse da una vergine sposata per tre ragioni, vale a dire: affinchè Maria fosse preservata dalla pena, per non essere cioè lapidata dai Giudei come adultera; affinchè fosse preservata dall'infamia, la quale avrebbe facilmente avuto luogo pel semplice fatto di essere conosciuta incinta; e affinchè la Vergine SS. avesse un ministro fedele delle cose temporali.

RIGUARDO A NOI, poi, la convenienza di questo matrimonio risulta da cinque ragioni:

Fu conveniente affinchè S. Giuseppe fosse testimonio del parto verginale di Maria. Essendo egli, infatti, testimonio della perpetua verginità di Maria, collo stesso suo modo d'agire comprovò che Cristo era nato da una vergine. A S. Giuseppe, infatti, sarebbe appartenuto, se non avesse riconosciuto il miracolo, accusare la sposa e farla condannare.

Fu conveniente affinchè fosse resa più credibile la verginità di Maria. Se la Vergine, infatti, rimanendo nubile, avesse asserito di aver dato alla luce Gesù prodigiosamente, si sarebbe potuto pensare ad una scusa, ad un ripiego qualsiasi per ricoprire il peccato. Ma essendo divenuta madre già legata dal vincolo coniugale, si rende-

va più credibile la sua asserzione di essere vergine, avendo potuto il suo sposo contradire, se ciò non fosse stato vero.

Fu conveniente per dare un esempio alle vergini, insegnando loro ad usare i mezzi per evitare di essere diffamate.

Fu conveniente affinchè fosse simboleggiata l'unione di Cristo colla Chiesa cattolica, la quale, rimanendo vergine, è sposata a Cristo.

Fu, infine, conveniente affinchè in un'unica persona si venerassero uniti la verginità e il matrimonio, ad eterna condanna di coloro che, com'è avvenuto, avrebbero inveito o contro la verginità o contro il matrimonio. In questo singolare coniugio, fu onorata la cosa migliore, la verginità, e non fu in nessun modo riprovato il matrimonio, istituito anch'esso da Dio.

Dopo aver esposto tutte queste ragioni, S. Tommaso passa a risolvere quattro obiezioni.

Prima obiezione : Il matrimonio è ordinato per se stesso all'uso del medesimo. Ma Maria non volle mai servirsi del matrimonio. Conseguentemente la Madonna non dovette essere sposata.

Risponde : Il vero matrimonio non necessariamente include l'uso del medesimo. Si deve credere che la Vergine SS. abbia voluto sposarsi per peculiare istinto dello Spirito Santo, confidando nell'aiuto divino di non giungere mai all'uso del matrimonio. Affidò ciò, tuttavia, all'arbitrio divino. Non ebbe quindi a soffrire nessun detrimento per la sua verginale purezza.

Seconda obiezione : Il matrimonio di Maria con San Giuseppe offusca il miracolo della nascita di Cristo. Non è quindi conveniente.

Risponde : qualche cosa che offusca lo splendore del miracolo può essere molto conveniente se venga fatta in vista di un bene maggiore, come avviene appunto nel caso nostro, essendo stato ordinato un tale matrimonio a tutelare il pudore e la buona reputazione di Maria.

Terza obiezione : Non è valida per il matrimonio di Maria, la ragione addotta da S. Ignazio, secondo la quale il matrimonio di Maria con Giuseppe ebbe il fine di tener nascosto al diavolo il parto verginale di Maria, credendo che Cristo sia stato generato nel modo ordinario. Il diavolo, infatti, poteva conoscere molto bene, col suo fine intuito, la realtà della cosa.

Risponde: il diavolo, per virtù della sua natura, poteva conoscere la verginità di Maria. Ne fu tuttavia impedito per virtù divina. Permise che conoscesse alquanto la divinità di Cristo allorchè giunse il tempo di sottoporsi alle sue persecuzioni.

Quarta obiezione : Non è valida per provare la convenienza del matrimonio di Maria. la ragione addotta da S. Girolamo : « affinchè non fosse lapidata dai Giudei come adultera ». Se Maria infatti non avesse sposato, non avrebbe potuto essere condannata come adultera.

Risponde : Veniva lapidata col giudizio delle adultere, non solo la donna che era sposata ma anche quella che non lo era (Deuter. 22, 20-21). Si può anche dire, se-

condo alcuni — aggiunge l'Angelico — che la B. Vergine era della stirpe di Aronne, essendo cognata di Elisabetta (Luca 1), e una vergine di stirpe sacerdotale colta in peccato, doveva essere uccisa (Levitico, 21, 9).

2) *La realtà del matrimonio.*

Seguendo S. Agostino — il quale si fonda, a sua volta, su S. Matteo I, 16 : « Ioseph virum Mariae » — San Tommaso afferma che tra Maria e S. Giuseppe vi fu un *vero matrimonio.*

Per chiarire poi in qual modo un tale matrimonio (tra Maria e Giuseppe) possa dirsi vero, passa a spiegare (nel corpo dell'articolo) come un matrimonio, in genere, possa dirsi vero allorchè raggiunge *la sua perfezione* (« dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit »). La perfezione di una cosa tuttavia, è doppia, vale a dire : prima e seconda. La perfezione *prima* di una cosa consiste nella *forma* stessa della cosa dalla quale trae la specie, ossia, nell'essenza della cosa. La perfezione *seconda*, invece, consiste nell'*operazione* della cosa, mediante la quale (operazione) la cosa viene a raggiungere in certo qual modo il suo fine. Orbene, la *forma*, ossia, l'essenza del matrimonio, consiste in una certa indivisibile congiunzione di animi in forza della quale uno dei coniugi è tenuto a serbar fede indivisibile all'altro. Il *fine* del matrimonio poi (ossia lo scopo a cui tende la sua *operazione*, perfezione *seconda* di una cosa) consiste 1) nella *generazione* (per mezzo dell'unione carnale) 2) nell'*educazione* della prole (per mezzo dell'opera concorde e vicendevole di entrambi i genitori).

Esposte le considerazioni richieste perchè un matrimonio qualunque possa dirsi vero, l'Angelico passa ad applicarle al matrimonio di Maria con Giuseppe. Questo matrimonio — egli dice — fu vero riguardo alla perfezione prima, ossia, riguardo alla congiunzione degli animi, ossia, all'unione coniugale (non già all'unione carnale, se non condizionatamente, ossia, se così fosse piaciuto a Dio). Riguardo poi alla perfezione seconda, quantunque non vi sia stato in un tale matrimonio la generazione della prole mediante l'unione carnale, vi fu tuttavia l'educazione della prole, per cui, come insegna S. Agostino — riportato dall'Angelico — « nei parenti di Cristo si trovarono tutti i beni delle nozze : la prole, la fede e il sacramento. La prole fu lo stesso Signor nostro Gesù; la fede perchè non vi fu alcun adulterio; e il sacramento, perchè non vi fu alcun divorzio » (*De nuptiis et Concupiscentia*, lib. 1, cap. 2 alla fine).

Scioglie quindi tre obiezioni contro la verità di un tale matrimonio.

Prima obiezione : Giuseppe — secondo S. Girolamo contro Elvidio, cap. 2 — fu piuttosto custode che marito di Maria. Se dunque vi fosse stato tra loro un vero matrimonio, S. Giuseppe sarebbe stato vero marito di Maria.

Risposta : S. Girolamo, evidentemente, prende ivi il termine « marito » dall'atto della consumazione del matrimonio, che va del tutto escluso.

Seconda obiezione : Lo stesso S. Girolamo — commentando le parole di S. Matteo 1 : « Iacob genuit Ioseph *virum* Mariae » — insegna che il termine *vir* — secondo

l'uso biblico — va inteso per *fidanzato*. Orbene, il vero matrimonio non si fa col semplice fidanzamento, ma con le nozze. Conseguentemente non vi fu tra Maria e Giuseppe un vero matrimonio.

Risposta : S. Girolamo col termine « *nozze* » da lui escluse — intende evidentemente l'unione carnale dei coniugi.

Terza obiezione : S. Matteo, nel cap. 1. dice : « *Ioseph, vir eius, cum esset iustus et nollet eam traducere* (ammetterla a coabitare con sè) *voluit occulte dimittere eam*, cioè, come espone Remigio, volle « mutare il tempo delle nozze ». Sembra dunque che non vi sia stato un vero matrimonio, non essendo state ancora celebrate le nozze; tanto più che, dopo la celebrazione del matrimonio, non è lecito ad alcuno rimandare la propria moglie.

Risposta : La Vergine SS. — secondo che insegna il Crisostomo — fu in tal modo sposata a Giuseppe da abitare di già con lui in casa sua, poichè se avesse concepito Gesù fuori della casa di Giuseppe, si sarebbe potuto sospettare della di lei onestà, e così non si sarebbe sufficientemente provveduto alla fama di lei. Conseguentemente le parole : « et nollet eam traducere » anzichè intenderle dell'introduzione di Maria nella casa di Giuseppe, vengono meglio interpretate per : « non volendo pubblicamente diffamarla ». Ragion per cui l'Evangelista soggiunge che Giuseppe « voluit occulte dimittere eam »; quantunque però la Vergine, a causa della prima fede del fidanzamento, fosse di già in casa di Giuseppe, non era tuttavia ancora intervenuta la solenne celebrazione delle

nozze, e perciò non v'era ancora stata l'unione carnale. Per cui le parole dell'Angelo a Giuseppe : « Noli timere accipere Mariam coniugem tuam » equivalgono a queste : « Non temere di celebrare solennemente le nozze con Lei », quantunque alcuni dicano che la Vergine non era stata ancora introdotta in casa di Giuseppe, ma era soltanto fidanzata. Tuttavia la prima sentenza è più conforme al Vangelo. Non ne segue dunque nulla contro la verità del matrimonio di Maria SS. con S. Giuseppe.

II — DALL'ANNUNCIAZIONE ALLA VITA PUBBLICA DI CRISTO

1. L'Annunciazione.

Nella Somma Teologica (P. III, q. 30), in quattro aurei articoli S. Tommaso analizza mirabilmente il racconto Lucano dell'Annunciazione rilevandone la ricchezza del contenuto. Dopo aver trattato del *fatto* dell'Annunciazione (art. 1), passa a trattare delle varie *circostanze* del fatto, vale a dire: 1) della persona che diede l'annunzio, ossia, l'angelo (art. 2), 2) del modo, ossia, in modo visibile, (art. 3) e dell'ordine con cui venne dato l'annunzio (art. 4). Sia del fatto che delle varie circostanze di esso, l'Angelico rileva acutamente la convenienza. E' il punto centrale della vita di Maria.

1) *Il fatto dell'Annunciazione.*

Si domanda, innanzitutto, l'Angelico, se era conveniente che alla Vergine SS. venisse in antecedenza annunziato ciò che doveva verificarsi in Lei, secondo che

ci narra S. Luca (1, 31) : « L'Angelo disse a Maria : " ecco che concepirai nel seno e darai alla luce un figlio " ». Nel corpo dell'articolo, l'Angelico illustra la convenienza del fatto dell'Annunciazione con quattro ragioni, vale a dire :

1) Era conveniente, in primo luogo, che la Vergine SS. — come esigeva l'ordine delle cose — concepisse il Figlio di Dio prima con la mente (venendo istruita su ciò che doveva avvenire) che con la carne.

2) Era conveniente, in secondo luogo, perchè potesse essere un testimonio più attendibile del grande mistero intorno al quale veniva istruita.

3) Era conveniente, in terzo luogo, perchè porgeva alla Vergine l'opportunità di offrire il suo volontario ossequio a Dio dicendo : « Ecco l'ancella del Signore ».

4) Era conveniente, in quarto luogo, per dimostrare che intercedeva un certo spirituale matrimonio tra il Figlio di Dio e la natura umana; conseguentemente, per mezzo dell'Annunciazione, si attendeva il consenso della Vergine in luogo di tutta l'umana natura.

Scioglie quindi l'Angelico, col suo solito acume, tre obiezioni contro la suddetta convenienza del fatto della Annunciazione.

Prima obiezione : il concepimento della Vergine era già stato preannunziato mediante la profezia della predestinazione, la quale si compie infallibilmente, senza il nostro libero arbitrio. Non fu dunque necessario (ossia : conveniente) che venisse fatto alla Vergine un tale annunzio.

Risponde l'Angelico osservando che la profezia della predestinazione si compie bensì senza che il nostro libero arbitrio la causi o operi (« sine nostro arbitrio causante ») ma non già senza che il nostro libero arbitrio vi cooperi.

Seconda obiezione : la B. Vergine aveva fede nella incarnazione futura poichè senza di essa nessuno poteva trovarsi nello stato di salvezza. Conseguentemente, non aveva bisogno di essere istruita sul mistero dell'incarnazione.

Risponde S. Tommaso ammettendo che la Vergine Santissima aveva una fede espressa nella futura incarnazione. Nega tuttavia che non abbia avuto bisogno di esserne istruita per la semplice ragione che Essa, essendo umile, non pensava tanto altamente di se stessa (« non tam alta de se sapiebat »), e perciò doveva esserne istruita.

Obiezione terza : come la B. Vergine concepì corporalmente Cristo così qualsiasi anima santa lo concepisce spiritualmente. Ma a coloro che debbono concepire Cristo spiritualmente, non viene preannunziato un tale concepimento. Dunque non dovette essere preannunziato neppure a Maria.

Risponde osservando che il concepimento spirituale di Cristo, mediante la fede, vien preceduto dalla predicazione della fede, che è come un'annunciazione del Cristo. Ciò non ostante colui che crede, quantunque sappia che è vera la fede che egli abbraccia, non conosce di certo di essere in istato di grazia.

2) *La convenienza dell' Annunciazione per mezzo di un Angelo.*

Prendendo come punto di partenza le parole di San Luca : « Fu mandato da Dio l'Angelo Gabriele... », si domanda l'Angelico se un tale annunzio, fatto per mezzo dell'Angelo, sia conveniente. E risponde affermativamente, per tre ragioni, vale a dire : per ragione del modo di agire di Dio, secondo il quale le cose soprannaturali derivano agli uomini per mezzo degli Angeli; per ragione dell'analogia fra la prevaricazione e la redenzione, poichè come la prima ebbe inizio dall'angelo delle tenebre, così la seconda doveva avere inizio dall'angelo della luce; e per ragione della immacolata verginità di Maria, in forza della quale la Vergine SS., vivendo nella carne, ma non carnalmente, fu un vero Angelo, poichè la verginità — al dire dello ps. — Girolamo — è parente agli Angeli.

Propone quindi quattro obiezioni le quali, a prima vista, sembrano quasi distruggere la suddetta convenienza.

Prima obiezione : ai supremi angeli la rivelazione vien fatta immediatamente da Dio. Ma la Madre di Dio è al disopra di tutte le schiere degli Angeli. Dunque, anzichè dall'Angelo, un tale annunzio doveva esserle fatto da Dio.

Risponde asserendo che la Vergine SS., quantunque sia stata fin da allora superiore a tutte le schiere degli Angeli quanto alla dignità, non lo era tutttavia quanto allo stato della vita presente, essendo in ciò evidentemente inferiore agli Angeli, poichè era ancora nello stato di via-

trice, e non già — come gli Angeli — nello stato di comprensore. Conseguentemente doveva essere ammaestrata per mezzo degli angeli riguardo al concepimento del Figlio di Dio.

Seconda obiezione : la donna — secondo l'ordine comune — deve essere ammaestrata nelle cose divine dallo uomo (I Cor. 14). La Vergine SS. quindi avrebbe dovuto essere ammaestrata sul concepimento verginale del Figlio di Dio da S. Giuseppe, anzichè da un Angelo; tanto più che S. Giuseppe venne intorno a ciò ammaestrato da un Angelo (Matteo 1).

Risponde concedendo che — secondo l'ordine comune — la donna debba essere ammaestrata dall'uomo; ma non già in un caso straordinario qual'è quello di Maria, la quale non fu sotto il potere del marito, avendo concepito per opera dello Spirito Santo. Per questo, anzichè da Giuseppe, doveva essere istruita da un Angelo. Ed anche per questo essa venne istruita prima del concepimento di Cristo, mentre Giuseppe venne istruito dopo.

Obiezione terza : gli angeli non conobbero pienamentemente il mistero dell'Incarnazione. Conseguentemente nessuno degli Angeli poteva convenientemente annunziarlo.

Risponde osservando che gli Angeli conobbero l'Incarnazione, quantunque non abbiano conosciute le ragioni e i modi, incomprensibili per l'intelletto creato. L'Angelo Gabriele, illuminato da Dio, andò ad illuminare Maria.

Obiezione quarta : le cose somme — qual'è il mistero dell'Incarnazione — debbono essere annunziate dai sommi. Ma l'Arcangelo Gabriele non è il sommo degli Angeli, appartenendo agli Arcangeli, ossia al penultimo dei nove ordini degli Angeli. Quindi...

Risponde dicendo che secondo alcuni (per es. San Gregorio) Gabriele sarebbe stato il sommo degli Angeli, ossia, rispetto agli Angeli (non già rispetto a tutti gli ordini angelici, poichè appartiene all'ordine degli Arcangeli). E' quindi credibile — conclude S. Tommaso — che Gabriele sia il sommo nell'ordine degli Arcangeli, al quale — secondo S. Gregorio — « appartiene annunciare le cose somme ». Il nome di Gabriele conviene all'ufficio ch'Egli doveva esercitare : Gabriele infatti significa *fortezza di Dio*. Colui quindi che, come Signore delle virtù e potente nella battaglia, veniva a debellare le potenze dell'aria, doveva essere annunziato dalla *fortezza di Dio*, ossia, da Gabriele.

3) *L'apparizione dell'Angelo in forma visibile.*

Dalla stessa narrazione evangelica si può dedurre che l'Angelo sia apparso alla Vergine in modo visibile e perciò sotto umane sembianze. Vien descritta infatti la sua entrata, la sua uscita, il suo colloquio. Ed anche in ciò, ossia, nella visione corporale dell'angelo, l'Aquinate, col suo solito acume, trova una triplice convenienza non priva d'interesse. In forza dell'Incarnazione, infatti, Iddio, invisibile nelle sue cose, divenne visibile nelle nostre; era quindi conveniente che, per chiarire una cosa simile, una creatura invisibile, qual'è l'Angelo, avesse preso una for-

ma visibile. — Inoltre, la Vergine SS. non solo con la mente ma anche col corpo doveva ricevere il Figlio di Dio; era quindi conveniente che non soltanto la sua mente ma anche il suo corpo, ossia, i sensi del corpo, venissero rinfrancati dalla visione dell'Angelo. — Infine, la certezza stessa della grande cosa annunziata esigeva una tale specie di apparizione, poichè le cose soggette agli occhi si apprendono con maggiore certezza che quelle apprese con l'immaginazione.

Passa quindi a risolvere tre obiezioni. Siccome le visioni adatte allo stato di viatori sono tre (vale a dire : corporali, immaginarie ed intellettuali), la prima delle tre obiezioni propugna come più conveniente al caso nostro la visione *intellettuale* (come più perfetta della visione corporea); la seconda, invece, propugna la visione immaginaria, perchè anch'essa più perfetta di quella corporea; la terza poi, quella corporea, viene impugnata come conveniente pel fatto che la visione corporale di una sostanza spirituale reca stupore e turbamento in colui che l'ha, e da un tale stupore e turbamento la Vergine avrebbe dovuto essere preservata.

Alla prima obiezione risponde dicendo che la visione intellettuale è più perfetta di quella immaginaria quando questa è *sola*, ma non già quando è congiunta — come fu nella Vergine SS. — con la visione intellettuale. Inoltre, quantunque la visione puramente intellettuale sia per se stessa più alta e più nobile, tuttavia non è adatta allo stato di viatori.

Alla seconda obiezione risponde osservando che, quantunque la immaginazione sia una potenza più alta

del senso esterno, tuttavia, siccome il senso è il principio della cognizione umana, in esso si trova la massima certezza. Conseguentemente la visione immaginaria che ebbe S. Giuseppe (MATT. 1, 20; 2, 13, 19) fu inferiore a quella che ebbe la Vergine SS.

Alla terza obiezione risponde osservando che non solo la visione corporale ma anche quella immaginaria produce un certo turbamento in colui che l'ha. Da un tale turbamento poi possono derivare molti beni, vale a dire: 1) l'uomo aumenta in dignità, poichè viene elevato, con tale visione, sopra se stesso; 2) al turbamento, allorchè viene da Dio o da uno spirito buono, segue tosto una grande pace, per cui l'Angelo disse tosto a Zaccaria ed a Maria: « Non temere » (LUC. 1, 13, 20); lo stesso turbamento di Maria — secondo S. Ambrogio — conveniva alla sua verginale verecondia, poichè « il trepidare è proprio delle vergini ». Alcuni però dicono — osserva l'Angelico — che la Vergine SS., essendo abituata alle visioni Angeliche, non si turbò alla visione dell'Angelo ma alle parole di alta lode udite da lui, poichè « non pensava di se stessa cose così alte » (« quia de se non tam alta cogitabat »): per questo l'Evangelista non dice che ella si turbò nel *vedere* l'Angelo ma nell'udirlo « in sermone eius » (LUCA 1, 29).

4) *L'ordine con cui venne fatto l'annunzio.*

Fu conveniente — si domanda l'Angelico — l'ordine con cui venne annunziato alla Vergine SS. il sublime mistero che avrebbe dovuto compiersi in Lei?

Ad una tale domanda si può dare *a priori* una risposta affermativa, poichè — come osserva l'Angelico citando le parole dell'Apostolo, Rom. 13, 1 : « Le cose che sono da Dio sono ordinate » — l'Angelo fu mandato da Dio ad annunziare alla Vergine il grande mistero.

Ma una tale convenienza si prova anche *a posteriori*. L'Angelo infatti — così procede il S. Dottore nella sua dimostrazione — nel dare il grande annunzio, intendeva tre cose : destare l'attenzione di Maria, istruirla sul mistero che le annunziava e ottenerne il consenso. Per raggiungere il suo primo intento, ossia, per destare l'attenzione di Maria, l'Angelo a) la loda (« Ave, gratia plena »), b) le esprime il concepimento (« Dominus tecum »), e c) le annunzia l'onore futuro (« Benedicta tu... »). Per raggiungere il suo secondo intento, ossia, per istruire la Vergine intorno al grande mistero che annunziava, le preannunzia : a) il concepimento ed il parto (« Ecce concipiens... ») b) la singolare dignità della prole concepita (« Hic erit magnus... ») e c) il modo del concepimento (« Spiritus Sanctus... »). Per raggiungere poi il suo terzo intento, ossia, per ottenere il consenso di Maria, l'Angelo adduce : a) l'esempio di Elisabetta (« Et ecce Elisabeth... ») e b) la onnipotenza divina (« Quia non erit impossibile... »).

Contro un tale mirabile ordine nell'annunzio fatto dall'Angelo, S. Tommaso propone e risolve tre obiezioni.

Prima obiezione: la causa precede l'effetto. La dignità della Madre di Dio dipende dal figlio da lei concepito. L'Angelo quindi, nel salutare la Vergine, avrebbe dovuto annunziare prima il concepimento della prole e poi la dignità che a lei ne sarebbe provenuta.

5

Risposta : la causa precede sempre l'effetto nell'ordine ontologico; ma nell'ordine logico spesso dall'effetto risaliamo alla cognizione della causa. Così avvenne in Maria la quale, dopo che ebbe udito la lode della sua dignità, della quale — umile com'era — rimase stupita, venne condotta, con l'attenzione così eccitata, alla cognizione del mistero dell'Incarnazione.

Seconda obiezione : l'Angelo annunziò prima ciò di cui la Vergine dubitava (la concezione verginale) e poi ne addusse la prova (il concepimento di Elisabetta e la onnipotenza divina). Avrebbe dovuto, invece, premettere la prova.

Risposta : la Vergine — come osserva S. Ambrogio — non dubitò affatto alle parole dell'Angelo : chiedendo infatti del modo, non dubita, evidentemente, del fatto. Oppure, se, con S. Agostino, si vuole vedere nelle parole della Vergine un dubbio, fu un dubbio più di ammirazione che di incredulità. Conseguentemente la prova addotta dall'Angelo era ordinata non già a rimuovere l'incredulità della Vergine ma a rimuovere la di lei ammirazione.

Terza obiezione : l'Angelo provò il concepimento della Vergine mediante il concepimento di una vecchia. Ma ciò che è maggiore non può essere provato con ciò che è minore. Conseguentemente... (1).

Risposta : il concepimento della sterile Elisabetta viene addotto — secondo S. Ambrogio — non già come argomento sufficiente per provare il concepimento di una

vergine, ma come una specie di esempio figurale. Per questo, a conferma di un tale esempio, viene addotto l'efficace argomento della onnipotenza divina.

5) *L'angelico saluto.*

Ricca di luce e di calore è la limpida esposizione che ci ha lasciato il Dottore comune delle parole rivolte dall'Angelo Gabriele a Maria.

Disse l'Angelo : « *Io ti saluto* ». Anticamente — osserva l'Angelico — l'apparizione degli Angeli agli uomini costituiva un avvenimento considerevole e gli uomini chiamati a rendere omaggio agli spiriti celesti ne ricevevano un grandissimo onore. Per questo la Scrittura loda Abramo d'aver dato l'ospitalità a degli angeli e di aver loro testimoniato il suo rispetto. Al contrario, non si è mai sentito dire che un angelo abbia salutato una creatura umana, prima che l'arcangelo Gabriele avesse salutato la Beata Vergine, dicendole con umile deferenza : « *Io ti saluto* ». Se per l'innanzi l'uomo riveriva l'angelo, mentre l'angelo non riveriva l'uomo, ciò deriva dal fatto che l'angelo è più grande dell'uomo. E spiega come l'angelo sia superiore all'uomo sotto tre aspetti, vale a dire: per ragione della sua natura, per ragione delle sue relazioni intime con Dio e per ragione della sua pienezza di grazia. E conclude: « Non era dunque conveniente che l'Angelo testimoniasse il suo rispetto per l'uomo fino a che non si vedesse comparire una creatura umana che sorpassasse gli angeli sotto i tre suddetti punti di vista. Questa creatura superiore fu la Beata Vergine. Per dimostrare quindi che Maria dominava l'angelo sotto questo triplice punto di vi-

sta, l'Angelo volle esprimerle il suo rispetto dicendole: « Io ti saluto ». In tal modo la B. Vergine ha sopra gli angeli una triplice superiorità. Ella possiede, innanzitutto, una pienezza di grazia sconosciuta al più perfetto degli angeli, e per indicarla l'Angelo Gabriele le rende omaggio con queste parole : « *Piena di grazia* », come se dicesse : « Io vi offro i miei omaggi, poichè voi mi sorpassate per la pienezza di grazia ». Passa quindi a provare come la Beata Vergine è piena di grazia in tre modi : 1) nella sua anima la quale, in forza di tale pienezza, evitò ogni male e praticò ogni bene : 2) nella ridondanza della grazia dalla sua anima sul suo corpo il quale concepì il Figlio di Dio; 3) nella profusione della grazia su tutti gli uomini, grazia che fu capace di salvarli tutti. « Per questa speciale pienezza di grazia — conclude il Santo — Maria sorpassa gli angeli. Per questo le conviene perfettamente il nome di Maria che le fu posto. Questo nome infatti significa « illuminata in se stessa ». A lei si possono bene applicare le parole dell'oracolo d'Isaia: « Dio riempì l'anima tua dei suoi splendori » (Is. 58, 11). Questo nome significa anche « illuminatrice degli altri » in tutto l'universo. Per questo Maria è paragonata al sole e alla luna ».

« La preminenza della B. Vergine sugli Angeli — continua il S. Dottore — risulta anche dalla sua intimità con Dio. L'Angelo Gabriele lo riconosce e le dice : "*Il Signore è con te*", come se volesse dire : "Io ti rendo omaggio perchè tu sei più di me familiare con Dio, poichè il Signore è con te". Egli dice : "*Il Signore*", vale a dire il Padre col Figlio, presenza che nessun angelo, nessuna creatura ha mai ottenuto. Così l'Angelo

annunzia a Maria: " Il Santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio ". Dio Figlio risiede nel suo seno ed in essa si realizza la profezia di Isaia : " Casa di Sion, trasalisci d'allegrezza e celebra il Signore, poichè il Grande, il Santo d'Israele si trova in mezzo a te " (Is. 12, 6). Il Signore dimora dunque con la B. Vergine in maniera diversa da quella con cui dimora con gli Angeli. Egli è con Lei come suo Figlio e con essi come loro Signore. Lo Spirito Santo abita in Maria come nel suo tempio : viene infatti chiamata il Tempio del Signore, il Santuario dello Spirito Santo, poichè essa ha concepito per opera dello Spirito Santo. L'Arcangelo glielo aveva annunziato dicendole : " Lo Spirito Santo verrà sopra di te ". (Luc. 1, 35). — In tal modo la Vergine SS. gode di una intimità con Dio maggiore di quella che ha l'Angelo, poichè il Signore è con Lei, il Signore, vale a dire, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, tutta la Trinità. Per questo un inno mostra in Lei " il trono illustre della Santa Trinità ". Queste parole " il Signore è con te " sono in realtà le più elogiative che si possano indirizzare. Con ragione, conseguentemente, l'angelo riverisce la B. Vergine, perchè Ella è la Madre del Signore e, per ciò stesso, la Regina di tutte le cose. Per questa ragione il nome di *Maria* conviene perfettamente alla B. Vergine, perchè, in siriaco, questa parola significa " Sovrana " ».

La terza ragione della superiorità di Maria sugli angeli, la trova l'Angelico nella di Lei incomparabile purezza. « Non soltanto — così dice — Ella possiede in se stessa la purezza ma la procura anche agli altri ». Ella fu pura quanto alla colpa, sia mortale che veniale, e quanto al-

la pena, poichè fu preservata dalla triplice maledizione scagliata contro gli uomini a causa del peccato, ossia, il dolore del parto, le sollecitudini della vita e la corruzione del sepolcro. « Per questo — conclude l'Angelico — Maria è stata benedtta fra tutte le donne, perchè sola ha tolto la maledizione, ha apportato la benedizione ed ha aperto la porta del paradiso ».

2. La visita di Maria SS. a S. Elisabetta.

Qualche giorno dopo l'Annunciazione ebbe luogo — come risulta da S. Luca — la visita di Maria SS. a Santa Elisabetta. In nessun luogo dei suoi scritti l'Angelico tratta di proposito di questo saliente episodio della vita di Maria. Ha però qualche allusione che merita di essere posta in rilievo. Egli spiega come l'esultanza del Battista nel seno materno dopo che la madre sua ebbe udito la voce della Madre di Dio, secondo alcuni non sarebbe venuta da lui, per il suo libero arbitrio, ma da Dio, e perciò fu miracolosa. Secondo altri invece — e questa opinione l'Angelico la ritiene migliore — quell'esultanza provenne da lui, perchè in quel momento gli fu concesso lo uso della ragione, che poi gli venne sottratto (II-II, q. 124, 1, ad 1; q. 27, a. c.; III Sent., d. 3. q. 1, a. 1, q. 2, ad 1; IV Sent., d. 6, L.; d. 49, q. 5, a. 3, q. 2, ad 12).

Una tale esultanza — secondo l'Angelico —fu il segno dell'avvenuta santificazione del Battista prima ancora di nascere, secondo la testimonianza del Vangelo il quale dice espressamente di lui : « Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae » (Luc. 1). Sembra quindi all'Angelico poco ammissibile l'opinione di S. Agostino (Ep.

57 ad Dardanum) secondo la quale « l'esultanza di San Giovanni nel seno materno potè essere un segno di una cosa così grande (che una donna sia Madre di Dio) che, non conosciuta da un piccino, era da conoscersi dai più grandi » (III, q. 27, a. 6 c).

Nel Discorso secondo sull'Annunciazione (ed. cit., vol. I, p. 378-380), l'Angelico commenta in modo mirabile l'inciso di S. Elisabetta : « *Benedetta tu fra le donne* ». Egli lo illustra dicendo che la Vergine SS. è benedetta da tutti : da Dio, dagli angeli, dai peccatori, dai giusti, dalle donne, da tutte le creature.

Sei benedetta, in primo luogo, *da Dio.* « Da Dio Padre, col quale hai comune il Figlio; dal Figlio, perchè gli prepari una degna abitazione; dallo Spirito Santo, per opera del quale generi il Salvatore del mondo. A queste tre cose accenna S. Luca (1, 35) dicendo : *Spiritus Sanctus superveniet in te,* quanto allo Spirito Santo; *virtus altissimi,* quanto al Padre; *ideoque quod nascetur ex te sanctum,* quanto al Figlio ».

Sei benedetta, in secondo luogo, dagli Angeli « perchè inizi sulla terra la loro vita, ripari le loro rovine, (ti umilii dinanzi alle loro allocuzioni. Iniziò la vita degli Angeli, poichè istituì la vita delle vergini. « La verginità — secondo S. Girolamo — è sorella degli angeli »; « vivere nella carne — dice lo stesso S. Girolamo — al di fuori della carne, non è una vita terrena ma celeste ». Riparò le loro rovine poichè generò Colui che è il Riparatore, secondo quel detto della lettera agli Efesini (1, 9, 10): *In quo proposuit reparare sive quae in caelis sunt, sive quae in terra.* Si umiliò acconsentendo alle loro allocuzioni,

come apparisce da S. Luca (1, 38): *Ecce ancilla Domini.* E' dunque benedetta dagli Angeli ».

Sei benedetta anche dai peccatori « perchè li liberi dalle angustie, li aiuti nei pericoli, e impetri loro il perdono dei peccati. Riguardo al primo (alla liberazione delle angustie) S. Bernardo dice : « Taccia le tue lodi, o Vergine beata, colui che invocandoti nelle sue necessità sia rimasto deluso ». Riguardo al secondo (all'aiuto nei pericoli) il medesimo (S. Bernardo) dice : « Nei pericoli, nelle dubbiezze, pensa a Maria, invoca Maria ». Riguardo al terzo (all'impetrazione del perdono dei peccati), ricordati di Teofilo liberato; ricorda l'esempio di fra Martino Cistercense, l'esempio del signore il figlio del quale fu arrestato, l'esempio della sorella del re di Francia, come poi fu rapita ».

Sei benedetta dai giusti « perchè li esaudisci nelle preci, li liberi dalle tentazione, aumenti le loro grazie nella virtù. Riguardo al secondo (la liberazione dalle tentazioni) e al terzo (l'aumento della grazia) vien detto nello inno : « Pia Mater et humilis — naturae memor fragilis, — in huius vitae fluctibus — Nos rege tuis precibus ». E Bernardo: « O uomo, tu hai un cammino sicuro per giungere a Dio » ecc. Riguardo al primo, nel libro dei Numeri (24, 17) si legge: *Consurget virga de Israel ex his, et percutiet duces Moab* ecc. Sei quindi benedetta dai giusti ».

Sei benedetta dalle donne, « perchè le liberi dai nemici, le scusi presso l'uomo, le onori riguardo a Dio. Le donne infatti, a causa del peccato, erano sotto il dominio del demonio, venivano disprezzate da Dio; ma la Beata

Vergine le liberò dai nemici, perchè Cristo, suo Figlio, debellò il demonio, secondo che si legge nella Lettera agli Ebrei (2, 14) : *Ut per mortem destruret eum qui mortis habebat imperium*, ossia, il diavolo. Le scusi presso l'uomo. Se l'uomo dice : Per causa tua son condannato, la donna può rispondere : Per mezzo mio sei salvo. Parimenti, le onori presso Dio, poichè identico è il Figlio di Dio e il figlio della donna, come vien detto nella Lettera ai Galati (4, 5); : *Misit Deus Filium suum natum ex muliere.* A causa di queste tre cose si dice di essa presso Giuditta (15, 10) : *Tu gloria Ierusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi.* Sei dunque benedetta dalle donne ».

« Sei benedetta da tutte le creature, poichè allatti il loro Creatore, perchè le liberi dalla coinquinazione ; ossia, mondi i peccati, perchè le rinnovi riconducendole allo stato primitivo. Ed infatti, il Figlio generato da Lei creò tutte le creature, le purificò, le rinnovò. Riguardo al primo si legge presso S. Giovanni (1, 3) : *Omnia per ipsum facta sunt.* Riguardo al secondo, nell'Apocalisse (1, 5) : *Lavit nos a peccatis nostris.* Riguardo al terzo, nel Salmo 103, 5 : *Emitte Spiritum tuum*, per mezzo del quale cioè la Vergine concepì, *et renovabis faciem terræ.* E nella Apocalisse : *Et dixit qui sedebat in trono : Ecce nova facio omnia* ».

E conclude : « Ti benedica, o Vergine beata, Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo. Ti benedicano gli Angeli, i peccatori, i giusti, le donne e tutte le creature !... ».

Nè manca un rapido commento all'altro inciso della esclamazione di S. Elisabetta : « E benedetto il frutto del

tuo seno! ». L'abbiamo, questo commento, nella esposizione dell'*Ave Maria.* « Il peccatore — acutamente osserva il S. Dottore — cerca qualche volta in un oggetto ciò che egli non può ottenere mentre il giusto l'ottiene. « Il bene del peccatore è custodito dal giusto » dicono i Proverbi (13, 22). Così Eva cercò il frutto e non trovò in lui il soddisfacimento delle sue brame : la B. Vergine, invece, trovò nel frutto delle sue viscere tutto ciò che la prima donna aveva bramato. Eva, infatti, nel prendere il frutto proibito, desiderava tre cose. Desiderava, innanzitutto ciò che il diavolo le aveva bugiardamente promesso, vale a dire che i nostri primi parenti sarebbero stati come dei, in possesso della scienza del bene e del male. « Sarete come dei » (Gen. 3, 5), aveva detto loro il mentitore. Lo leggiamo nel Genesi : il tentatore mentisce, perchè egli è per natura « mentitore e padre della menzogna » (Io. 8, 44). In realtà, Eva, mangiando il frutto proibito, anzichè diventare simile a Dio, divenne del tutto dissimile da Lui : a causa del suo peccato, infatti, si allontanò da Dio, sua salvezza; e a causa della sua ribellione, venne cacciata dal paradiso. — La B. Vergine, al contrario, e tutti i cristiani con essa, trovò questo vantaggio nel frutto del suo seno. Per il Cristo, infatti, noi siamo uniti e resi simili a Dio, come afferma S. Giovanni: « Allorchè Egli sarà apparso, noi saremo simili a Lui ». (Io. 3, 2).

« Eva, in secondo luogo, bramò di dilettarsi nel suo frutto, poichè esso era buono a mangiarsi; ma non vi riuscì, poichè immediatamente si accorse di essere nuda e sentì il dolore ». Nel frutto della Vergine, al contrario, noi troviamo la soavità e la salvezza : « Chi mangia la

mia carne — dice il Signore — ha la vita eterna » (Io. 6, 55).

Il frutto di Eva, in terzo luogo, era di piacevole aspetto; ma quanto è più bello il frutto della Vergine, di cui gli angeli aspirano ardentemente a contemplare la faccia. « Esso è — dice il Salmista — il più bello fra tutti i figli degli uomini » (Ps. 44, 3), non essendo altro che lo Splendore della gloria del Padre. Eva non potè dunque trovare nel suo frutto quella felicità che il peccatore è incapace di ottenere per mezzo del peccato. Conseguentemente, le gioie che noi desideriamo, cerchiamole nel frutto della Vergine ».

Spiega poi come questo frutto della Vergine sia benedetto.

3. Le angustie di S. Giuseppe.

Commentando il Cap. I del Vangelo di S. Matteo, lo Angelico illustra molto bene le angustie di S. Giuseppe dinanzi alla prodigiosa gravidanza di Maria. Scioglie innanzitutto la questione : in che modo S. Giuseppe può dirsi giusto (« cum esset iustus ») dal momento che non volle denunziare il delitto di colei ch'egli sospettò di adulterio (« et nollet eam traducere » ?)

S. Tommaso risponde riportando una triplice soluzione : quella del Crisostomo, quella di S. Agostino e quella di Rabano. Secondo il Crisostomo, si deve distinguere una doppia giustizia : quella che è virtù cardinale, detta giustizia speciale, e quella che è detta giustizia legale, la quale include ogni virtù, pietà e clemenza ecc. Allorchè dunque Giuseppe vien detto giusto, ciò si deve

mia carne — dice il Signore — ha la vita eterna » (Io. 6, 55).

Il frutto di Eva, in terzo luogo, era di piacevole aspetto; ma quanto è più bello il frutto della Vergine, di cui gli angeli aspirano ardentemente a contemplare la faccia. « Esso è — dice il Salmista — il più bello fra tutti i figli degli uomini » (Ps. 44, 3), non essendo altro che lo Splendore della gloria del Padre. Eva non potè dunque trovare nel suo frutto quella felicità che il peccatore è incapace di ottenere per mezzo del peccato. Conseguentemente, le gioie che noi desideriamo, cerchiamole nel frutto della Vergine ».

Spiega poi come questo frutto della Vergine sia benedetto.

3. Le angustie di S. Giuseppe.

Commentando il Cap. I del Vangelo di S. Matteo, lo Angelico illustra molto bene le angustie di S. Giuseppe dinanzi alla prodigiosa gravidanza di Maria. Scioglie innanzitutto la questione : in che modo S. Giuseppe può dirsi giusto (« cum esset iustus ») dal momento che non volle denunziare il delitto di colei ch'egli sospettò di adulterio (« et nollet eam traducere » ?)

S. Tommaso risponde riportando una triplice soluzione : quella del Crisostomo, quella di S. Agostino e quella di Rabano. Secondo il Crisostomo, si deve distinguere una doppia giustizia : quella che è virtù cardinale, detta giustizia speciale, e quella che è detta giustizia legale, la quale include ogni virtù, pietà e clemenza ecc. Allorchè dunque Giuseppe vien detto giusto, ciò si deve

intendere della giustizia generale, di modo che la giustizia vien presa in senso di pietà. Siccome dunque era giusto, ossia, pio, non volle propalare il delitto di Lei (« noluit eam traducere »). — Secondo S. Agostino, il peccato è doppio : occulto e manifesto. Il peccato occulto non è da redarguirsi in pubblico, ma è necessario rimediare ad esso in altro modo. Orbene, il sospetto di adulterio avuto da S. Giuseppe, era un sospetto di peccato occulto e non già manifesto : lo sapeva infatti egli solo (gli altri, nel vederla incinta, potevano pensare che lo era per opera di Giuseppe). Conseguentemente egli non doveva propalare il delitto di lei. Secondo Rabano, S. Giuseppe fu giusto e pio. In quanto pio, non volle propalare il delitto; in quanto giusto, volle rimandarla, poichè sapeva che « Qui tenet adulteram, stultus et insipens est ». (*Prov.* 18, 22).

Non contento però di queste tre soluzioni, le quali suppongono un vero sospetto di adulterio da parte di San Giuseppe nei riguardi di Maria, S. Tommaso riporta una altra risposta —quella di S. Girolamo e di Origene — la quale esclude la supposizione del sospetto. Secondo Girolamo ed Origene, S. Giuseppe non ebbe affatto il sospetto di adulterio. Conosceva bene, infatti, la pudicizia di Maria; aveva letto nella Scrittura che una vergine avrebbe concepito, Is. 7; e nel cap. 11, 1 : « Sorgerà una verga dalla radice di Iesse, ed un fiore dalla sua radice ecc. ». Sapeva anche che Maria discendeva dalla stirpe di David. Conseguentemente, reputandosi indegno di coabitare con una sì grande santità, volle rimandarla occultamente, in quel modo stesso con cui Pietro disse : « Allontanati da me, o Signore, poichè sono un peccatore » (Luc. 5, 8). Per

questo non voleva tradurla (« traducere ») ossia, trarla a sè (« ad se deducere ») e prenderla in isposa, reputandosi indegno; oppure, secondo la sentenza di altri, ignorando il fine, volle rimandarla per evitare che, se l'avesse nascosta e tenuta con sè, fosse ritenuto come reo.

Nel Libro III delle Sentenze, l'Angelico insegna espressamente che S. Giuseppe « non volle rimandare Maria quasi per prenderne un'altra oppure per qualche sospetto ch'egli avesse sul conto di Lei, ma perchè temeva di coabitare, per il rispetto che gli incuteva, con una santità così grande; per questo gli venne detto : *Non temere*... MATT. 1, 20, 33 » (Dist. 30, q. 2, a. 2, ad 5).

Si domanda, inoltre, l'Angelico : Perchè mai Maria non rivelò a S. Giuseppe l'annunzio che aveva avuto dall'angelo ? E risponde : « Se Maria gliel'avesse detto, egli non l'avrebbe creduto ». Avrebbe potuto infatti prendere la testimonianza di Maria come una scusa per giustificare il suo stato.

Per questo intervenne l'Angelo, durante il sonno, a rassicurarlo e ad ingiungergli di non temere di prendere Maria come sua sposa. « Come mai — si domanda il Santo Dottore — vien comandato a Giuseppe di prendere la sua sposa dal momento che non l'aveva ancora rimandata ? ». E risponde: « Quantunque non l'avesse ancora rimandata corporalmente, nell'animo tuttavia egli l'aveva di già rimandata; per questo gli viene comandato di prenderla. Oppure, *non temere di prenderla*, quanto alla solennità e alla celebrazione delle nozze ».

La ragione di tale ingiunzione è perchè « Ciò che in essa era nato, era opera dello Spirito Santo ». Ed aggiunge

l'Angelo : « Darà alla luce un figlio, e tu lo chiamerai Gesù : Egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati ». Giuseppe si alzò e fece quanto gli aveva comandato lo Angelo.

4. La nascita di Gesù.

Insegna esplicitamente l'Angelico (P. III. q. 35. a. 6) che la nascita di Cristo avvenne senza il minimo dolore da parte della madre, poichè il suo non fu un parto ordinario. Fu anzi accompagnato dalla gioia più grande, pel fatto che nasceva al mondo l'uomo-Dio, secondo il vaticinio d'Isaia (35, 1-2): « Germinans germinabit sicut lilium, et exultabit laetabunda et laudans ».

Contro tale asserzione si potrebbe obiettare che la fine è proporzionata al principio; ma la fine della vita di Cristo fu un dolore; anche il principio quindi, ossia, la sua nascita, non dovette essere immune dal dolore della madre.

A questa obiezione S. Tommaso risponde dicendo che Cristo volle morire con dolore perchè con esso volle liberarci dai dolori, ossia, volle redimerci. Il dolore della madre nel darlo alla luce non apparteneva a Cristo stesso ma alla Madre. Non fu dunque conveniente che la Madre lo avesse dato alla luce con dolore.

Rigetta energicamente S. Tommaso la presenza delle ostetriche al parto della Vergine Madre, messe innanzi dal Protovangelo di Giacomo, quasi che la Vergine SS., a causa dei dolori, avesse avuto bisogno dell'opera loro. Questo « delirio degli apocrifi » — osserva l'Angelico — viene escluso dal testo di S. Luca (2, 7) secondo il quale la

Vergine da se stessa « avvolse in panni il neonato e lo pose nella mangiatoia ». La Vergine stessa — come osservò S. Girolamo contro Elvidio — fu madre ed ostetrica.

Otto giorni dopo la nascita, Gesù venne circonciso e gli venne imposto, da S. Giuseppe (in MATTH. 1) il nome di Gesù, secondo che l'Angelo aveva ordinato sia a Maria che a Giuseppe.

5. La manifestazione della nascita di Cristo.

La nascita di Cristo fu resa manifesta a parecchi sia pubblicamente (ai pastori ed ai magi) sia privatamente, per interna illustrazione (a Simeone e ad Anna). Si domanda quindi l'Angelico se una tale manifestazione sia stata necessaria (P. III, q. 36, a. 2). Ed una delle ragioni che spingerebbe a dubitare di una tale *necessità* è precisamente questa : « la nascita di Cristo era già stata resa manifesta, prima ancora che avvenisse, alla B. Vergine e a S. Giuseppe. Non sembrerebbe quindi necessario che, dopo la nascita, essa fosse manifestata ad altri ». L'Angelico scioglie l'obiezione osservando che « Maria e Giuseppe dovevano essere istruiti intorno alla nascita di Cristo prima che egli nascesse, perchè spettava ad essi riverire e ossequiare la prole concepita e nascitura. La loro testimonianza, tuttavia, essendo di indole domestica, avrebbe gettato ombre di sospetto sulla magnificenza di Cristo. Fu quindi necessario che fosse manifestata anche ad estranei, affinchè la loro testimonianza fosse superiore a qualsiasi sospetto.

Commentando nella Somma (III, q. 37, a. 3 e 4) le parole con cui S. Luca (2, 22-24) narra la presentazione di Cristo e la purificazione di Maria, avvenuta quaranta giorni dopo la nascita di Cristo, S. Tommaso si domanda se le due suddette cose siano state convenienti.

Una delle obiezioni contro la convenienza della presentazione ed oblazione di Gesù al tempio è il fatto che Egli, essendo nato *verginalmente*, sfuggiva alla legge dell'Esodo (13, 2) la quale è concepita in questi termini: « Santifica mihi omne primogenitum *quod aperit vulvam* in filiis Israel ».

L'Angelico scioglie l'obiezione osservando che la legge dell'Esodo viene enunciata secondo il modo comune ed ordinario con cui nascono i primogeniti. Gesù invece, essendo nato verginalmente, non seguì questo modo ordinario e comune.

Riguardo poi alla purificazione di Maria, l'Angelico osserva che essa, a prima vista, può sembrare sconveniente, poichè nella Vergine SS. « non vi fu alcuna immondezza » dalla quale doveva essere purificata. Che anzi, lo stesso Mosè (*Lev.* 12, 2) coi termini ch'egli usa per annunciare la legge della purificazione, sembra che abbia voluto escludere espressamente dall'immondezza di cui parla la Madre di Dio (« mulier, *quæ suscepto semine* peperit... ». Da tutto ciò — così argomenta l'Angelico — si deduce bensì che la Vergine SS. non era soggetta alla legge della purificazione, poichè non aveva alcuna immondezza, sia fisica che morale, dalla quale

doveva essere purificata; non si deduce tuttavia che una tale purificazione sia stata sconveniente. Ed infatti, « come la pienezza della grazia deriva da Cristo nella Madre, così era conveniente che la madre si conformasse, nell'umiltà, al Figlio: *Humilibus enim Deus dat gratiam*, come dice S. Giacomo, 4. E perciò come Cristo, quantunque non sia stato soggetto alla legge, volle tuttavia sottomettersi alla circoncisione e ad altri oneri della legge per darci esempio di umiltà e di obbedienza, per approvare la legge e per togliere ai Giudei qualsiasi occasione di calunnia, così, per la stessa ragione, volle che la madre sua adempisse a tutte le osservanze della legge, pur non essendo ad esse obbligata.

Uno splendido commento alla profezia del Santo Vecchio Simeone l'abbiamo nel Discorso II fra l'ottava della Natività (ed. cit. vol. I, p. 34-36), sopra le parole : « Tuam ipsius animam pertransibit gladius » (Luca 2, 35). « Queste parole — dice l'Angelico — sono una profezia della Passione di Cristo », e si notano in esse tre cose : 1) la grande amarezza della B. Vergine per i dolori di Cristo; 2) l'amara Passione di Cristo, la cui spada fu acuta e limata; 3) la conseguenza della Passione.

Riguardo al primo punto, ossia, al patimento di Maria con Cristo (*Tuam ipsius animam...*), « bisogna sapere che quattro cose, massimamente, resero amara alla B. Vergine la Passione di Cristo, vale a dire : 1) la bontà del Figlio : *Qui peccatum non fecit ecc.* (I Petr. 2, 22); 2) la crudeltà dei crocifissori, la quale apparve anche dal fatto che non vollero dare al moribondo neppure l'acqua, nè permisero che le venisse data dalla Madre la quale glie-

6

l'avrebbe data con diligenza; 3) la viltà della pena : *Morte turpissima condemnemus eum* ; 4) la crudeltà del tormento : *O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus* (Thren. 1, 12).

Riguardo al secondo punto, ossia, all'amara Passione di Cristo, « bisogna sapere — dice l'Angelico — che la croce fu una spada acuta : *Gladius acutus et limatus* (Ezech. 21, 9). Fu acuto perchè punse e piagò al sommo. Fu splendente, poichè in esso pendette lo splendore del mondo, ossia, di Dio Padre : *Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius...* ».

Riguardo al terzo punto, ossia, alla conseguenza della Passione (*Ut revelentur ex multis cordibus cogitationes*) l'Angelico osserva che se i cattivi non rivelano ora al sacerdote in confessione ciò che pensano di male, sarà ciò rivelato nel futuro dai cieli, da se stessi e da Dio irato.

7. L'adorazione dei Magi.

Nell'ampio commento al capitolo II del Vangelo di S. Matteo, l'Angelico seziona ed annota il racconto del viaggio dei Magi a Gerusalemme, il loro ingenuo colloquio con l'astuto Erode, il riapparire della stella che andò a posarsi sulla casa dov'era il Bambino : *Usque dum veniens staret supra ubi erat puer.* « Qui — commenta il Santo — intendiamo due cose, vale a dire : 1) che quella stella non era molto alta, poichè in caso diverso non avrebbe potuto discriminare dalle altre la casa del fanciullo; 2) che quella stella, compito il suo ufficio, fu ridotta alla sua materia ».... Messo quindi bellamente in rilievo il « gaudio grande » provato dai Magi nel rivedere la stella, pas-

sa a commentare il versetto : *Et intrantes domum, invenerunt puerum cum Maria matre eius.* L'Evangelista — osserva S. Tommaso — tocca qui tre cose, vale a dire : la casa, il bambino e la madre. « Se si cerca la qualità della *casa*, essa viene dimostrata da S. Luca 2. Parimenti, se si cerca la qualità del *fanciullo*, in nessuna cosa egli differiva dagli altri, come dicono i Santi. Quanto all'apparenza, non parlava, sembrava debole ecc. Se poi si cerca la qualità della *Madre*, si risponde che era quale poteva essere la sposa di un carpentiere. Dico questo perchè se i Magi avessero cercato un re terreno, nel vedere tali cose si sarebbero certamente scandalizzati. Vedendo invece le cose vili e considerando le cose altissime, si intesero spinti dall'ammirazione e lo adorarono : « *Et procidentes adoraverunt eum* ». A questo punto il Santo Dottore si chiede : « Perchè mai non si fa nessuna menzione di S. Giuseppe? ». E risponde : « Bisogna dire che l'assenza di Giuseppe avvenne per disposizione divina, per non dare cioè ai Magi, che erano le primizie dei gentili, il sospetto di una perversa opinione ».

« Conseguentemente — prosegue l'Angelico — vien toccata la riverenza che i Magi mostrarono verso il fanciullo: *Et procidentes.* Questa riverenza fu triplice: adorando, offrendo ed obbedendo. Dice perciò: *Et procedentes adoraverunt eum*, lo adorarono come Dio nascosto nell'uomo... Parimenti, gli dimostrarono la loro riverenza offrendo: *Et apertis thesauris suis*: secondo la consuetudine dei persiani, infatti, si adorava sempre con qualche dono: *Et apertis thesauris suis, obtulerunt ei numera, aurum, thus et myrrham*... Alcuni — osserva l'Angelico — asse-

gnano una ragione letterale a questi tre doni, e dicono che i Magi trovarono tre cose: una casa sordida, un bambino debole ed una madre povera. Conseguentemente offrirono l'oro, per il sostentamento della madre, la mirra per sostenere le membra del bambino ed incenso per togliere il fetore della casetta. Ma è necessario dire — osserva il S. Dottore — che tali doni vanno interpretati misticamente, e che quelle tre cose si riferiscono piuttosto a tre cose che noi dobbiamo offrire, vale a dire: la fede, l'azione e la contemplazione... Conseguentemente si espone come i Magi presentarono la loro riverenza obbedendo: *Et responso accepto in somnis ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt in regionem suam*... Noi giungiamo al Paradiso, che è la nostra regione, dalla quale siamo stati espulsi a causa del peccato, per mezzo della obbedienza ».

8. - La fuga in Egitto.

« Dopo la testimonianza resa dai Magi a Cristo nato — prosegue nella sua acuta analisi l'Angelico — viene la testimonianza che gli resero gli innocenti, non parlando ma morendo. E intorno a ciò l'Evangelista esprimeva tre cose: 1) l'occultazione di Cristo; 2) l'uccisione dei bambini: *Tunc Herodes* e 3) il ritorno dello stesso Cristo: *Defuncto Herode*... Riguardo alla prima cosa (l'occultamento di Cristo), l'Evangelista mette in rilievo tre cose: 1) l'ammonizione dell'Angelo, 2) l'obbedienza di Giuseppe, e 3) l'adempimento della profezia: *Ut adimpleretur*...

Riguardo alla prima, vengono toccate altre tre cose, vale a dire: 1) il tempo dell'apparizione (*Qui cum recessissent...*), 2) la stessa apparizione e il suo modo: *Ecce Angelus apparuit in somnis...*), e 3) l'ammonizione fatta dall'Angelo: *Surge et accipe puerum...* Anche nell'ammonizione dell'Angelo vengono espresse tre cose, vale a dire: 1) l'Angelo persuade la fuga (*Fuge in Aegyptum*), 2) determina il tempo della dimora (*et esto ibi usque dum dicam tibi...*), 3) e ne assegna la causa (*futurum est enim et Herodes quaerat puerum...*).

Degno di particolare attenzione è il rilievo dell'Angelico sul fatto che la Vergine SS., prima della nascita di Cristo, vien chiamata dall'Angelo *coniuge* (« Noli timere accipere Mariam coniugem tuam »), mentre dopo la nascita di Cristo vien chiamata Madre di lui (« Accipe puerum et Matrem eius »). Questo — osserva l'Angelico — è avvenuto per due cose: 1) per raccomandazione della Vergine e 2) per la sua dignità: « era infatti Madre di Dio, dignità che non ne ha un'altra maggiore ; e la denominazione si fà da ciò che è più degno. Parimenti, poichè il fanciullo — come osserva il Crisostomo — non era venuto per la madre, ma piuttosto la madre era venuta per il fanciullo, vien detto: *Accipe puerum et matrem eius*, etc.

Qui consurgens... Qui — osserva il Santo — vien posta l'esecuzione del comando, sia quanto alla fuga che quanto alla dimora: *Qui consurgens accepit puerum et matrem eius.* Si fa menzione del tempo, per cui si dice: *Nocte*, di notte, a causa del timore e della tribolazione... Si adempì allora la profezia d'Isaia: « Ecce Dominus

ascendet super nubem levem, et ingredietur Aegyptum »: cosa che — rivela S. Tommaso — si è avverata alla lettera. *Et erat ibi*... Si dice che fu ivi sette anni, ed abitò nella città di Heliopolis...

Passa quindi a commentare la narrazione dell'uccisione degli innocenti di Beth-lehem e dintorni, dai due anni in giù, perpetrata da Erode.

Dopo la orribile morte di Erode, avvenne il ritorno della sacra famiglia dall'Egitto: *Defuncto Herode*... Anche qui l'Angelico distingue nettamente tre cose: 1) l'apparizione dell'Angelo (*Ecce Angelus Domini apparuit in somnis Joseph*...), 2) l'ordine dell'Angelo (« *Surge et accipe puerum*... »: dice *fanciullo*, non già figlio, per designare la dignità del fanciullo: dice madre, non già coniuge, per designare l'integrità della madre); 3) l'esecuzione del comando (*Qui consurgens accepit puerum et matrem eius*...). Se ne andò, Giuseppe, con Gesù e Maria, nella Galilea, e pose la sua dimora in Nazareth.

9. - Lo smarrimento di Gesù dodicenne nel Tempio.

Ogni anno — secondo l'Angelico — in occasione della Pasqua, Maria e Giuseppe conducevano Gesù in Gerusalemme. Così egli interpreta il passo di S. Luca (2, 41) nel Commento al Capo II di S. Matteo.

Nel discorso III della Domenica fra l'ottava della Epifania (ed. cit. p. 40-42), S. Tommaso commenta egregiamente le parole rivolte da Maria SS. a Gesù dodicenne, dopo che l'ebbe ritrovato nel Tempio: « *Ego et pater tuus dolentes quærebamus te* » (Luc. 2, 48).

In queste parole — osserva l'Angelico — vengono notate tre cose: 1) coloro che cercano: *Ego et pater*; 2) il modo con cui cercano: *dolentes*; 3) colui che è cercato: *quærebamus te.*

Coloro che cercano — continua il Santo — erano Maria e Giuseppe: per mezzo di questi due vengono designati due generi di uomini dai quali vien cercato Gesù: i contemplativi, con la contemplazione, i quali sono in continua letizia, come Maria; e gli attivi, con l'azione, i quali hanno molto bisogno di tanto in tanto di essere confermati.

Quanto al modo di cercare, bisogna notare che in sette modi ciò dev'essere fatto, vale a dire: con purità di mente, con semplicità d'intenzione, con tutto il cuore, con tutta la volontà, con sollecitudine, con perseveranza e con dolore dei peccati.

Quanto alla persona da cercare, questa non dev'essere altra che Dio: *Quærebamus te.* Egli va cercato per quattro ragioni: perchè giusto, perchè mansueto, perchè buono e perchè è vita.

III - DALLA VITA PUBBLICA DI CRISTO ALL'ASSUNZIONE.

I. - Il miracolo delle nozze di Cana.

Tre giorni dopo la vocazione dei suoi primi discepoli — come interpreta l'Angelico — Gesù prese parte ad un festino che si faceva in Cana di Galilea. L'Evangelista S. Giovanni, che racconta il fatto (cap. 2), nota che « era ivi la Madre di Gesù. E fu invitato alle nozze anche Gesù

coi suoi discepoli ». In questo versetto — nota S. Tommaso — « vengono descritte le persone invitate (alle nozze), vale a dire: la madre, Gesù e i suoi discepoli. Della madre dice: *Ed era ivi la Madre di Gesù*: ciò vien premesso — osserva — per dimostrare che Gesù era ivi ancora sconosciuto, e perciò non fu invitato alle nozze come una persona insigne, ma per una specie di familiarità, come conosciuto da una degli altri: come infatti avevano invitato la madre, così invitarono anche il figlio. Oppure, forse, prima viene invitata la madre, perchè erano incerti se Gesù, invitato, sarebbe venuto alle nozze, a causa della somma religiosità che riscontravano in lui, e perchè non l'avevano mai veduto mescolarsi ai conviti; conseguentemente, io penso che prima si consigliarono con la madre se era opportuno invitare Gesù. Per questo l'Evangelista dice espressamente che prima era alle nozze la madre e poi venne invitato Gesù: *vocatus est Jesus* ».

Degna di speciale rilievo è la considerazione che fa S. Tommaso sul significato mistico della presenza di Maria alle nozze. Dice: « E' misticamente presente nelle nozze spirituali la Madre di Gesù, ossia, la Vergine Beata, come consigliatrice delle nozze, perchè mediante la di Lei intercessione si ha la congiunzione per mezzo della grazia. Eccl. 24, 25: *In me omnis spes vitæ et virtutis.* Cristo poi è presente come vero sposo dell'anima, come vien detto più sotto, 3: *Qui habet sponsam, sponsus est.* I discepoli poi sono come paraninfi, quasi congiungendo la Chiesa a Cristo » (In Io., 2).

Passa quindi a fare un'acuta analisi del testo evangelico dicendo: « In queste nozze materiali qualcosa del mi-

racolo appartiene alla Madre, qualcosa a Cristo e qualcosa ai discepoli. Nel dire (l'Evangelista) *Et deficiente vino* ecc. dimostra che cosa appartenga alla Madre, che cosa appartenga a Cristo, e che cosa appartenga ai discepoli. Alla Madre appartiene la procura del miracolo; a Cristo il compimento di tale miracolo, come appare dalle parole: *Erant lapideæ hydriæ sex* ecc.; ai discepoli poi l'attenzione del miracolo: *Hoc fecit initium signorum Jesus.* La Madre di Cristo, quindi, riguardo alla prima cosa, fece da mediatrice; per questo ella fa due cose: in primo luogo interpella il figlio: *et dicit Mater eius ministris* ecc. Riguardo al primo poi vengono poste due cose: prima cosa: l'interpellazione della Madre; seconda cosa: la risposta del Figlio: *Dixit ei Jesus: quid mihi et tibi est, mulier?*

« Nota innanzitutto, nella Madre che interpella, la pietà e la misericordia: appartiene infatti alla misericordia il ritenere come propria la deficienza degli altri: misericorde infatti vien detto colui il quale ha come il cuore sopra la miseria dell'altro, 2 Cor.: « Quis infirmatur, et ego non infirmor? ». Siccome dunque la B. Vergine era piena piena di misericordia, voleva sollevare le deficienze degli altri, e perciò dice: *Deficiente vino, dicit Mater Jesus ad eum.* In secondo luogo nota il suo rispetto verso Cristo: per il rispetto infatti che noi abbiamo per Iddio, ci basta esporgli semplicemente le nostre deficienze, secondo quel detto del Salmo 37, 10: « Domine, ante te omne desiderium meum ». Non appartiene a noi ricercare in qual modo Iddio ci soccorre, poichè, come si dice

nella lettera ai Romani, 8, 26: « Nam, quid oremus, sicut oportet, nescimus ». Per questo la Madre di Lui si limitò ad esporre il semplice disegno degli altri dicendo: *Vinum non habent.* Nota in terzo luogo, la sollecitudine e la diligenza della Vergine: non aspettò infatti che si giungesse fino all'estrema necessità: ma intervenne *deficente vino*, cioè, mentre stava per finire il vino, secondo quel detto del Salmo 9. 10 nel quale si dice che Dio è « Adiutor in opportunitatibus, in tribulatione ».

Si domanda quindi col Crisostomo: perchè mai la Vergine non aveva incitato Cristo a compiere miracoli prima di quel momento? Era stata infatti istruita dall'Angelo intorno al potere di Lui, e ne aveva avuto una conferma da molte cose che aveva veduto accadere intorno a Lui, cose che Ella conservava nel suo cuore riflettendovi sopra, come vien detto in Luca 2. La ragione — risponde l'Angelico — va ricercata in ciò che, prima di quel momento, Cristo era come uno qualunque: non vedendo quindi il momento opportuno, aveva differito una tale richiesta. Ora poi, dopo la testimonianza di Giovanni e dopo la conversione dei discepoli, con fiducia Ella provoca Cristo ad operare miracoli, rappresentando in ciò la Sinagoga, che è Madre di Cristo: è infatti cosa familiare ai Giudei il ricercare miracoli, 1, Corinth., 1, 12: « Judæi signa petunt ».

« Dice dunque — prosegue il Santo — a Gesù: *Vinum non habent.* Quì bisogna sapere che prima dell'incarnazione di Cristo, difettava un triplice vino: quello della giustizia, quello della sapienza e quello della carità.

ossia, della grazia... Difettava, nella vecchia legge, il vino della giustizia, poichè la giustizia era imperfetta, e Cristo la perfezionò... Difettava il vino della sapienza, la quale era occulta e figurale, per cui si dice nella 1 ai Corinti 10, 11: « Omnia in figura contingebant illis » ; ma Cristo mutò l'acqua del timore nel vino della carità, allorchè diede « lo spirito di adozione dei figli, nel quale gridiamo *Abba*, padre, come si dice nella lettera ai Romani 8, 15, e quando « la carità di Dio fu diffusa nei nostri cuori », come si dice nella lettera ai Romani 5, 5 ».

Alla limpida esposizione della domanda della Madre, segue una non meno limpida esposizione della risposta di Cristo: *Dixit ei Jesus* ecc. Questa risposta, osserva S. Tommaso, diede occasione ad una triplice eresia: quella dei Manichei (che negano la realtà del corpo di Cristo pel fatto che disse: *Quid mihi et tibi...*); quella di Ebione e di Elvidio (i quali negarono la verginità di Maria, pel fatto che vien chiamata *donna*); e quella dei Priscillianisti (i quali attribuavano tutto al fato, poichè gli avvenimenti umani erano fatalmente soggetti a certe ore: *Nondum venit hora mea*. Confutati ed esclusi questi tre errori, S. Tommaso si fa ad investigare la causa di una simile risposta, riportando le opinioni di S. Agostino e del Crisostomo. E osserva: « Quantunque la madre abbia una repulsa, non diffida tuttavia della misericordia del figlio: e perciò ammonisce i servi dicendo: *Quodcumque dixerit vobis, facite*: nella quale cosa — osserva — consiste tutta la perfezione della giustizia. La perfetta giustizia infattti consiste nell'obbedire a Cristo in tutto.

2. - Ai piedi della Croce.

Commentando il cap. XIX del Vangelo di S. Giovanni, e, più precisamente, i versetti 25-27 (Lect. IV, n. 8), S. Tommaso distingue tre cose: 1) la presenza delle donne (*Stabant autem...*), 2) la « sollecita cura di Cristo verso la Madre (*Cum vidisset ergo Matrem...*), 3) la pronta obbedienza del discepolo (*Et ex illa hora accipit eam discipulus in sua...*).

Riguardo al primo punto, ossia, alla presenza delle donne ai piedi della croce, l'Evangelista — osserva l'Angelico — ne descrive tre: la Madre di lui, la sorella della Madre di Lui Maria di Cleofa e Maria Maddalena. « Ma è da notarsi — osserva il Santo — che mentre gli altri Evangelisti fanno menzione di molte donne che stavano sul Calvario, nessuno, ad eccezione di S. Giovanni, fa menzione della B. Vergine: ragione per cui dalle due narrazioni sorgono due dubbi. Primo dubbio: Matteo e Marco dicono che le donne stavano da lontano (*a longe*), mentre S. Giovanni dice che stavano presso la croce (*juxta crucem*). Si potrebbe rispondere che le donne menzionate da Matteo e da Marco erano diverse da quelle menzionate da Giovanni. Ma a tale soluzione si oppone il fatto che Maria Maddalena viene annoverata tra le donne menzionate da Matteo e da Marco ed anche da Giovanni. Bisogna quindi dire che le donne menzionate da Matteo-Marco e da Giovanni erano le stesse. Nè in ciò v'è contradizione. Ed infatti i termini presso (*juxta*) e da lontano (*a longe*) vengono presi relativamente; e niente vieta che qualche cosa possa dirsi in qualche modo lontana (*a longe*) e in qualche modo vicina (*juxta*). Si può dire che erano più

vicine (*juxta*) perchè erano dinanzi a lui (« in conspectu eius erant »); e si può dire che erano lontane (*a longe*) perchè tra lui e le donne v'erano altri intermedi. Oppure si può dire che al principio della crocifissione stavano presso di lui (*juxta*) di modo che poteva rivolgere loro la sua parola; in seguito poi, al sopraggiungere della moltitudine degli irrisori, si allontanarono e stettero da lungi (*a longe*). Giovanni quindi narra ciò che era avvenuto prima; gli altri invece narrano ciò che era avvenuto di poi. Seconda questione o dubbio: Giovanni rammenta Maria di Cleofa; Matteo e Marco, invece, in luogo di essa, rammentano Maria di Giacomo, detta di Alfeo. Ma quanto a ciò — risponde il Santo — bisogna dire che Maria di Cleofa, nominata da Giovanni, è identica a Maria di Alfeo, nominata da Matteo. Ebbe infatti due mariti, vale a dire, Alfeo e Cleofa. Oppure si può dire che Cleofa fu padre di lei. Il fatto poi che le donne stavano presso la croce di Gesù, mentre i discepoli, dopo averlo abbandonato si erano dati alla fuga, dà risalto alla divota costanza delle donne... ».

Riguardo al secondo punto, ossia, alla sollecitudine di Gesù verso la Madre (*Cum vidisset ergo Matrem...*) l'Angelico nota due cose: 1) la cura del discepolo, imposta alla Madre (*Ecce filius tuus*); e 2) la cura della Madre, imposta al discepolo (*Ecce Mater tua*). Quanto alla prima cosa, ossia, quanto alla cura del discepolo imposta alla Madre, le parole di Cristo, riferite dall'Evangelista — secondo l'Angelico — sembrano quasi significare: « Fino ad ora io ebbi cura di te e mi ricordai di te: a te lascio costui. Ed in ciò vien dimostrato la dignità di S. Giovanni. Ma

bada bene — osserva — che allorchè sopra (2, 3) la madre disse: *Vinum non habent* ecc., Egli rispose: *Nondum venit hora mea*, ossia, l'ora della Passione, nella quale patirò secondo quella parte che presi da te: allorchè poi suonerà quell'ora, allora ti riconoscerò. Ora quindi la riconosce come Madre. L'operare miracoli, invece, non mi conviene secondo ciò che presi da te ma secondo l'eterna generazione, che ho dal Padre mio, ossia, secondo che sono Dio. E nota che Cristo — secondo Agostino — pendendo dalla croce, si diportò come Maestro sulla cattedra. E perciò ci insegna di soccorrere i parenti quando si trovano in necessità e di avere cura di loro, secondo che si dice nell'Esodo, 20, 12: « Honora patrem tuum et matrem tuam ». E nella prima a Timoteo, 5, 8: « Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, non habet fidem, et est infideli deterior... ». Quanto poi alla seconda cosa (*dicit discipulo: Ecce mater tua*), vuol dire: che il discepolo servisse la Vergine tanto quanto il figlio servirebbe la madre; e la Vergine amasse il discepolo come una madre amerebbe il suo figlio » (1).

Riguardo al terzo punto, ossia, alla pronta obbedienza del discepolo (*Et ex illa hora...*) bisogna dire con Beda — osserva S. Tommaso — che il discepolo prese la Madre di Gesù come madre sua (« *in suam*, scilicet matrem »)

(1) Oltre a questa interpretazione, la tradizione cristiana, da circa sette secoli, e il magistero ecclesiastico ordinario, vedono nelle parole di Cristo Crocifisso la proclamazione della maternità spirituale di Maria verso tutti gli uomini (Cfr. *Roschini*, Mariologia, vol. II, p. 484-501).

Secondo Agostino però ed anche secondo che si ha nel greco, si deve dire *in sua*, vale a dire non già *nei suoi possedimenti* (poichè Giovanni era uno di quelli che avevano detto [Matth. 19, 27]: « Ecce nos reliquimus omnia »; in Matteo [Matth. 14] infatti si dice che Giacomo e Giovanni, abbandonate tutte le cose, seguirono Gesù) ma nei *suoi buoni uffici* (in *sua*, scilicet, officia), coi quali diligentemente e riverentemente la serviva ».

PARTE SECONDA

La Mariologia dogmatica di S. Tommaso

Per avere un quadro completo ed organico della Mariologia dogmatica dell'Aquinate, occorre considerare la Vergine SS. sotto un triplice aspetto, vale a dire:

I. *nella sua singolare missione.*

II. *nei suoi singolari privilegi.*

III. *nel suo culto singolare.*

Sezione Prima

MARIA SS. CONSIDERATA NELLA SUA SINGOLARE MISSIONE.

La singolare missione della Vergine, quella che costituisce — come abbiamo notato nell'Introduzione — il principio fondamentale di tutta la scienza mariologica, la ragione stessa di essere sia di Maria SS. che dei suoi singolari privilegi, va ricercata nella sua maternità universale.

Questa singolare missione di *madre universale* si può logicamente considerare sotto tre aspetti diversi, vale a dire:

I. nell'eterno decreto di Dio relativo all'ordine presente;

II. nella manifestazione, attraverso il tempo, di questo eterno decreto mediante le profezie:

III. nella realizzazione (avvenuta nella pienezza dei tempi) di questa singolare missione di Madre sia del Creatore che delle creature;

Ciò posto vediamo dettagliatamente quali raggi di luce ha fatto piovere il sole d'Aquino sulla singolare missione di Maria SS. considerata sotto questo triplice aspetto.

I. - LA SINGOLARE MISSIONE DI MARIA CONSIDERATA NELL'ETERNO DECRETO DI DIO.

Maria SS. — insegna esplicitamente S. Tommaso — « fu eletta (da Dio) per essere la Madre di Cristo » (1).

Ma siccome Cristo — capo di tutta l'umanità — è indivisibile dai suoi membri, ne segue che la Vergine sia stata eletta ab æterno da Dio quale Madre di Cristo e dei cristiani (membri di Cristo), ossia, quale Madre universale.

In questo senso — quale madre universale — la Vergine fu « termine fisso d'eterno consiglio » (Par. XXXIII, 3), ossia, fu oggetto della predestinazione divina. Ciascun

(1) « Maria ad hoc electa est ut esset Mater Cristi » (*In Ep. Rom.* c. 8. v. I).

nella mente di Dio. Orbene, la Vergine SS. è stata nel tempo — come vedremo — vera Madre universale, vera Madre sia del Creatore che delle creature. Ne segue che anche nella mente di Dio abbia dovuto essere, fin dall'eternità, quale Madre universale (1).

Come si scelse il tempo e il luogo della nascita, così si scelse *ab æterno* la Madre (2).

Ne segue anche il primato della Vergine SS., fra tutte le cose incluse nel piano divino dell'ordine presente, sopra tutte le creature, non solo razionali ma anche intellettive, ossia, sopra tutti gli Angeli (3).

Tutta la ragione di essere di Maria è Cristo. Ella quindi fu predestinata *ab æterno* e venne poi nel tempo per Cristo, e non già il contrario (4).

Meritò la Vergine SS. la sua maternità divina? L'Angelico nega che la Vergine abbia meritato in modo assoluto che il Verbo si incarnasse, e si limita a dire che « mediante la grazia che le era stata concessa, Ella meritò quel grado di purezza e di santità conveniente perchè potesse essere Madre di Dio » (5).

Nel parlare della predestinazione della Vergine SS., i Teologi sogliono porsi la questione: *Se Adamo non aves-*

(1) Cf. S. *Th.* III, q. 24, a. 1 c.

(2) « Elegit sibi tempus quo nasceretur, sicut et Matrem et locum » (S. *Th.* III, q. 35, a. 8).

(3) « B. Virgo Maria superior fuit angelis secundum acceptionem divinæ prædestinationis » (*In III Sent.*, d. 3, q. 3, a. 2, ad 2).

(4) « Puer non venerat propter Matrem, sed potius e converso » (*In Math.* c. 2).

(5) « Meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse Mater Dei » (S. *Th.* III, q. 2, a. 11, ad 3).

se peccato, la Vergine SS. sarebbe stata ugualmente predestinata quale Madre di Dio e sarebbe venuta insieme con Cristo? E' ben noto l'atteggiamento antitetico della scuola Tomistica e di quella Scotistica. La prima nega recisamente, poichè l'Incarnazione — così dice — in forza del presente decreto, è stata decretata da Dio come *rimedio del peccato*, e perciò dipende dal peccato come da *condizione sine qua non*. La seconda, invece afferma recisamente, poichè l'Incarnazione è stata decretata da Dio *per se stessa*, per la sua intrinseca eccellenza (come sintesi di tutte le opere di Dio *ad extra*) e perciò non dipende affatto dal peccato, il quale fu soltanto causa per cui il Verbo, in luogo di una carne immortale e impassibile, assunse una carne mortale e passibile per la redenzione degli uomini.

Ciò posto, qual'è l'opinione precisa di S. Tommaso su tale spinosa questione?

Per dare una risposta esatta e oggettiva, occore distinguere bene tre tappe del pensiero dell'Aquinate sopra questo delicato argomento.

Esse sono:

1) Nel Commento al III delle Sentenze (d. 1, q. 1, a. 3), l'Angelico da come *probabili* ambedue le opinioni, (1) dopo aver premesso, come principio generale, che « la

(1) « Quidam *probabiliter* dicunt quod si homo non peccasset, Filius Dei homo non fuisset ».

Parlando poi della sentenza opposta, dice: « Et etiam hoc *probabiliter* sustineri potest ».

verità di una tale questione la può sapere soltanto Colui che nacque e si offrì perchè volle » (1).

2) Nel Commento alla I Ep. a Timoteo (c. I, lez. 4) confessa apertamente: « *Ignoriamo* che cosa (Dio) avrebbe ordinato se non avesse previsto il peccato » (2). Aggiunge però che lui *propende* per la prima opinione (il Verbo non si sarebbe incarnato) a causa delle autorità che sembrano favorirla (3).

3) Questo atteggiamento così cauto e prudente non cambia, sostanzialmente, neppure nella Somma Teologica (III, q. 1, a. 3). Parlando infatti dell'opinione secondo la quale il Verbo, senza il peccato di Adamo, non si sarebbe incarnato, dice: « sembra che si debba assentire *maggiormente* all'asserzione di costoro » (4), perchè nella S. Scrittura « dovunque viene assegnato il peccato del primo uomo come ragione dell'Incarnazione » (5). E conclude: « E' *più conveniente* dire che, se non vi fosse stato il peccato, non vi sarebbe stata l'Incarnazione » (6).

Secondo l'Angelico, dunque, in tutta questa spinosa questione, nella quale *nulla di certo* si può decidere, una

(1) « Huius quæstionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est quia ipse voluit ».

(2) « *Nescimus* quid (Deus) ordinasset, si non præscivisset peccatum ».

(2) « Nihilominus tamen auctoritates videntur expresse sonare quod non fuisset homo: in quam partem ego *magis inclino* ».

(4) « Quorum assertioni *magis* assentiendum *videtur* ».

(5) « Ubicunque Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignatur ».

(6) « *Convenientius* dicitur quod, peccato non existente, Incarnatio non fuisset ».

cosa soltanto *è certa*, vale a dire: *Ignoriamo* se il Verbo si sarebbe incarnato nell'ipotesi che Adamo non avesse peccato (1).

Questo ci sembra il pensiero genuino dell'Angelico nella presente questione.

II - LA SINGOLARE MISSIONE DI MARIA CONSIDERATA NELLE PROFEZIE E SIMBOLI.

1. - PROFEZIE.

Secondo l'Angelico, hanno senso mariologico le profezie seguenti:

1. la Vergine Madre dell'Emanuele (Is. 7, 14);
2. la verga che sorge dalla radice di Jesse (Is. 11, 1);
3. la donna che circonda l'uomo (Ier. 31, 8) (2).

---

(1) Ci sembra quindi evidente che la scuola Tomistica sia andata assai più in là del suo Maestro S. Tommaso. Essa infatti trascura completamente il doppio « probabiliter » delle Sentenze: il « magis declino » del Commento alla Epistola a Timoteo diventa per essa un « *certus sum* »; il « videtur » della Somma Teologia vien tramutato in « *est* »: e il « *convenientius* dicitur » viene tramutato in un « *certo* dicitur ». Non solo, ma si prende la cura di aggiungere che ciò sarebbe avvenuto « vi præsentis decreti »: inciso che non solo manca del tutto negli scritti dell'Aquinate, ma è in aperta contradizione coi medesmi, poichè nell'ipotesi che Adamo non avesse peccato, l'Incarnazione sarebbe avvenuta, evidentemente, in forza di *un altro decreto*, del tutto *diverso* dal decreto presente. Cfr. *Rocca-Roschini*, De ratione primaria existentiæ Cristi et Deiparæ; Romae 1948; *Roschini G.*, Intorno al cosiddetto motivo dell'Incarnazione, Roma 1948 (Estratto di *Miscellanea Francescana*, vol. 48, a. 1948, fasc. II-III, pag. 296-305).

(2) Due volte l'Angelico ha parlato, di passaggio, del Protovangelo (Gen. 3, 15). *In Ps.* 48 e *S. Th.* II-II, q. 165, ad 4. In tutti e due questi luoghi

1) *La Vergine Madre dell'Emanuele.*

La tratta ampiamente l'Angelico, nel Commento al capo VII d'Isaia. Il *segno* dato dal Signore. per mezzo di Isaia, all'incredulo Re Acaz, riguarda l'Incarnazione (1).

Ciò posto, scioglie le varie obiezioni dei Giudei (2).

però Egli segue rigidamente la « Glossa ordinaria » e perciò si limita a ripetere l'interpretazione allegorico-morale data già da S. Agostino. Con ciò non esclude, tuttavia. l'interpretazione mariologica che godette il favore degli Scolastici del suo tempo (Peraldo, S. Bonaventura, S. Alberto M.) Cf. *T. Gallus,* Interpretatio Mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum, Romæ 1949.

(1) « Hoc autem signum est de Christi incarnatione ».

(2) Sed contra hoc objiciunt Judæi multipliciter. Primo: quia Dominus dabat signum illius liberationis, ad quam nihil consonat Christi incarnatio.

Ad quod dicendum, quod incarnatio Christi significat ipsum per locum a majori: Si Deus dabit filium suum ad salutem totius mundi, multo magis potest salvare vos ab istis hostibus. Rom. 8: « Qui proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum ». Vel quasi causa motiva: hoc enim quasi movit Dominum, quod multa bona illi populo, quamvis injusto, concedantur, quia de illo providerat Filium suum incarnandum.

Item objiciunt, quia signum sequens datur ad præsentes : sed incarnatio non fuit facta temporibus eorum ; et sic videtur quod nullum sit signum.

Ad quod dicendum, quod incarnatio, quamvis non fuerit facta præsentibus illis hominibus. fuit tamen manente domo David: unde dicit: *Audite domus David ;* non autem, *Audi Achaz.*

Item objiciunt. quia signum debet præcedere signatum : sed incarnatio fuit diu post liberationem illam: ergo non fuit signum eius.

Ad quod dicendum, quod signum quandoque sequitur signatum, sicut Deut, 18: « Hoc habebis signum: quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenerit ; hoc Dominus non est locutus ». Quandoque est simul. 2 Reg. 5: « Cum audieris sonitum gradientis in cacumine pirorum, tunc inibis prælium ». Quandoque præcedit, sicut Jud. 7, de Gedeone, ubi datum est signum quod vincere debebat in his qui aquam manibus lambierant. Et oportet de necessitate quod hoc signum sequatur, etiam secundum quod ipsi exponunt. Si enim præcedit, tunc puer fuit natus ante mortem Phaces, qui regnavit 20 annis, cujus 17 anno regnavit Achaz, qui regnavit 16 annis: ergo Achaz regnavit 13 annis post mortem ejus. Et Osee regnavit 12 anno Achaz, cujus nono anno Samaria capta est, qui fuit 6 annis post

Prima obiezione: l'Incarnazione non ha nulla a che fare col segno di quella liberazione. *Risponde* osservando che l'Incarnazione di Cristo significa quella liberazione quasi come *a fortiori*, vale a dire: se Iddio darà il suo figliolo per la salvezza di tutto il mondo, molto più potrà salvare voi da questi nemici; oppure, come causa motiva, ossia: Iddio fu come mosso a concedere molti beni a quel popolo, quantunque iniquo, perchè aveva stabilito che da esso avrebbe preso l'umana carne il suo Figlio. *Seconda obiezione*: l'Incarnazione non avvenne al tempo di coloro

---

mortem Achaz; ergo in captivitate Samariæ ad minus habebat puer 19 annos: ergo falsum est quod infra (nempe c. 8) dicitur, quod puer nesciebat vocare patrem et matrem.

Item objiciunt, quod in hebræo non est virgo, sed *alma*, quæ apud eos significat juvenculam nubilem, sicut habetur Gen. 24, de Rebecca, ubi nos habemus, « Puella decora nimis », et ipsi habent, *alma*. Et si etiam habeatur *bethula*, quod apud eos significat virginem, non oportet quod manens virgo conciperet, quia poterat esse quod quæ tunc erat virgo, postea ex semine viri corrupta concepisset.

Ad quod dicendum, quod nullum signum esset, si juvencula concepisset, et etiam virgo corrupta, Dominus autem aliquod magnum voluit significare, cum dixit: *In profundum inferni, sive in excelsum supra.* Ideo autem apud eos ponitur magis *alma* quam juvencula, quia alma significat virginem, secundum nominis originem, et adhuc plus, custoditam, de qua non possit haberi mali suspicio. Sed *bethula* significat secundum usum loquendi posteriorem. Exponunt autem dupliciter. Quidam de Ezechia, quidam de filio Isaiæ, quem fingut esse Emmanuel vocatum. Sed quod primum non possit stare, sic ostenditur, quia Ezechias erat 25 annorum, quanlo cœpit regnare, 4 Reg. 18, et Achaz regnavit 16 annis, 4, Reg. 16; ergo Ezechias erat 10 annorum, quando pater suus incepit regnare: et sic non promittitur hic nasciturus. Præterea, quomodo nescisset vocare patrem et matrem, cum sexto anno regni ejus capta fuerit Samaria? Iterum quod secundum non possit stare, ostenditur, quia hoc nullum signum fuisset.

Et præterea filius Isaiæ non fuit Dominus Judaeae, cum tamen dicatur infra 8, terra Judaea esse Emmanuel possessive. Et ideo oportet quod intelligatur de filio Dei ».

ai quali veniva offerto il segno. *Risponde*: è vero: avvenne però quando ancora durava la casa di David, per cui si dice: Ascoltate, o *casa di David*, e non già: Ascolta, o Acaz. *Terza obiezione*: il segno deve precedere il segnato; l'Incarnazione invece avvenne molto tempo dopo quella liberazione, e perciò non potè essere segno della medesima. *Risponde* osservando che il segno a volte segue il segnato (Deut. 18), a volte lo accompagna (2 Reg. 5) e a volte lo precede (Iud. 7). Nel caso nostro è necessario che il segno segua il segnato (ossia la liberazione), poichè se lo precedesse, il fanciullo di cui si parla avrebbe dovuto avere — secondo un calcolo molto logico — non meno di 19 anni: età inconciliabile col capitolo seguente (l'8°) in cui si afferma che quel fanciullo non sapeva ancora dire babbo e mamma. *Quarta obiezione*: nell'ebraico non vi è la parola *vergine*, ma *alma*, parola che presso gli ebrei significa una giovanetta nubile (Gen. 24. dove Rebecca viene chiamata *alma*). Ed anche dato e non concesso che si abbia la porola *bethula*, che presso di essi significa *vergine*, non sarebbe necessario che concependo rimanga vergine, poichè poteva essere vergine fino a che, corrotta, avesse concepito. *Risponde*: in tal caso non si avrebbe nessun segno. Il Signore invece volle significare qualcosa di grande allorchè disse: *in profundum inferni, sive in excelsum supra*. Perciò presso di noi si pone più *alma* che giovinetta, poichè *alma*, secondo l'etimologia, significa vergine e, più ancora, vergine nascosta, custodita, di cui non si possa avere alcun sospetto. *Bethula* invece solo posteriormente ha avuto un tale significato.

Il fanciullo di cui si parla — osserva S. Tommaso — per alcuni è Ezechia e per altri è il figlio di Isaia. Sono — dice il Santo — due interpretazioni inammissibili. Quel fanciullo non può essere Ezechia perchè costui aveva di già 10 anni quando il padre suo incominciò a regnare (4 Reg. 16, 18) e perciò non poteva essere promessa la sua nascita.

E neppure quel fanciullo può essere il figlio di Isaia, sia perchè sarebbe mancata la ragione di segno, sia perchè il figlio di Isaia, contrariamente a ciò che si dice nel sus seguente cap. 8, non fu mai Signore della Giudea. Quel fanciullo dunque non può essere altri che il figlio di Dio Ciò posto, il profeta fa tre cose, vale a dire: *promette* il segno (*Propter hoc...*), *dà* il segno (*Ecce virgo...*) e lo *adatta* (*quia antequam sciat...*) (1).

(1) « Secundum hoc ergo tria facit. Primo promittit signum: *Propter hoc*, quia vos non vultis petere, ipse dabit signum vobis, vestræ liberationis. Hoc etiam signum datum est Luc 2: « Et hoc vobis » signum. Invenietis infantem pannis involutum, positum in præsepio ». Secundo ponitur ipsum signum. *Ecce virgo*: et primo ponitur miraculosa conceptio: *Ecce virgo*. manens virgo in partu, concipiet et pariet fiilium. Secundo mirabilis generati vocatio et primo quantum ad divinitatem: Vocavit, scilicet virgo, vel vocabis tu, Juda, in periculis, nomen ejus Emmanuel. quod est interpretatum: *Nibiscum Deus*. Math. 1: « Vocabis nomen ejus Emmanuel ». Et hoc totum nullum simile habet in aliis, quia novum est. Jer. 51: « Creavit Deus novum sper terram: mulier (vel femina) circundabit virum : « idest perfectum hominem in ipsa conceptione, quamvis non secundum quantitatem perfectam, sicut dicit Augustinus super illud Joan. 2: « Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc; et tu in tribus diebus excitabis illud? ». Et ideo est super hominem, quia nihil novum sub sole, Eccle. 1. Unde concordantia alia non potest haberi de ipsa prophetia nisi ipsa historia. Luc. 1: « Ecce concipies et paries fiilium »: significatum Ezech. 44: « Porta hæc clausa erit, et non aperietur; et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam ». Secundo quantum ad

Rileva poi in modo particolare le parole: *Ecce virgo.* Si dice: *Ecco* (*Ecce*) per la singolare eminenza, poichè è sopra le donne per la verginità, per cui vien detto: *Ecce virgo.* In secondo luogo, è sopra le vergini per la fecondità, per cui vien detto: *concipiet* (concepirà). In terzo luogo è sopra tutti gli angeli per la dignità del frutto, per cui si dice: *Pariet filium*, secondo quel detto di S. Paolo agli

humanitatem: *Butyrum et mel comedet*: ad litteram, cibos viriles, quia ab infantia ad modum aliorum se habuit. Sap. 7: « Et ego natus accepi communem aërem, et in similiter factum decidi terram, et primam vocem similem omnibus emisi plorans ». Vel a parte ad totum, secundum regulas Tyconii. Per hos enim omnes humanos cibos intelligit. *Ut sciat. Ut* consecutivum est, quia talibus vescens adhuc puer sciat reprobare malum, sine experimento, et eligere bonum, sine consilio perfectam habens omnem scientiam. Hoc promiserat diabolus, sed non solvit, Gen. 3: sed Deus gratis dedit, Sap. 7: « Ipse enim mihi dedit horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutem elementorum ». Vel *ut* est causale: Ut sciat, idest ut ostendat se scire, quia per cibos perductus est ad perfectam ætatis quantitatem, qua ostendit se scire. Augustinus super illud Cant. 4: « Mel et lac sub lingua tua », dicit, quod significat per botyrum humanitatem, quod de terræ nutrimento venit; per mel divinitatem, quod de rore cæli colligitur. Habuit tamen naturam sine corruptione, sicut butyrum sine caseo; et portavit consolationem sine judicio, quasi mel sine aculeo. Bernardus: « Elegit puer noster noviter concipi, quia naturam nostræ carnis accepit sine corruptione ». Similiter apis mel nobis attulit, non miscens aculeum. « Non enim venit ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum »: Joan 3. Et sic est etiam causale. Et hoc est signum de deorsum ex parte virginis parientis, et desursum ex parte Dei nascentis. Ps. 84: Dominus dabit benignitatem, et terra nostra « dabit fructum suum ». Tertio ponitur signi adaptatio. Quia antequam sciat, idest antequam nascendo scientiam creatam assumat. Terra, Samariæ et Syriæ: 4 Reg. 16 et 17: *Adducet Dominus super te.* Hic ponit comminationem contra non credentes signum et primo ostendit pœnæ gravitatem; secundo pœnæ ordinem, ibi, *Et erit in die illa, sibilabit Dominus muscæ*; in tertia pœnæ effectum, ibi, *Et erit in die illa, nutriet homo vaccam boum* ».

Ebrei (Hebr. 2): « Non prese gli angeli ma bensì il seme di Abramo » (1).

2. *La verga che sorge dalla radice di Iesse* (*Is.* 11, 1).

L'Angelico inizia l'esposizione del cap. XI d'Isaia osservando che, dopo la distruzione dell'avversario, viene promessa la restaurazione del popolo eletto il quale era diviso in due parti e in dieci tribù. Il capitolo — osserva il S. Dottore — vien diviso in due parti. Nella prima parte vien descritto il Restauratore; nella seconda invece viene promessa la restaurazione: *Et erit in die illa...*

Secondo S. Girolamo — seguito dall'Angelico — e secondo « tutti i nostri Santi », in questo capitolo si parla, in modo figurato di Cristo e della restaurazione da lui operata.

Nella prima parte di questo capitolo vien descritto Cristo, il Restauratore, relativamente alla sua nascita e alla sua dignità.

Riguardo alla *nascita* di Cristo, vengono indicate due cose: l'origine della Madre da stirpe regia (Egredietur virga de radice Iesse) e l'origine del figlio da una madre vergine (Et flos...). (2).

(1) « Notandum super illo verbo, *Ecce virgo*, quod dicitur Ecce propter eminentiam singularem: quia supra mulieres propter virginitatem: unde dicit, *Ecce virgo*. Secundo supra virgines propter fecunditatem: unde dicit, *Concipiet*. Tertio supra Angelos omnes propter fructus dignitatem: unde dicit: *Pariet filium*. Hebr. 2: « Nunquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit ».

(2) « Circa primum duo tangit; processum matris ex regali serie vel progenie: *Egredietur virga*, virga cui nullus fructus adhæsit, *de radice Jesse*: ad litteram, de progenie Jesse, qui fuit pater David. Num. 24: « Orietur « stella ex Jacob, et consurget virga de Israel ».

Quantum ad processum filii ex matre virgine. *Et flos*, Christus. Can. 2:

Esponendo le parole: *Egredietur virga*, l'Angelico fa rilevare come la Vergine SS. venga detta verga che consola nelle tribolazioni, che fruttifica, che sazia, che flagella e che vigila (1).

Nell'esporre poi le parole: *Et flos de radice*, osserva che Cristo vien chiamato fiore per cinque ragioni, ossia: per la purità di Maria, per la facilità con cui viene leso dal

---

« Ego flos campi, et lilium convallium ». *Ascendet*, quia qui de cælo venit « super omnes est ». Joan. 3. Unde infra 19: « Ecce Dominus ascendet super nubem levem, et ingredietur Aegyptum, et movebuntur simulacra Aegypti ». De radice Jesse. Jerem. 23: « Suscitabo David germen justum, et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra ». Cum deberet dicere, *De virga*, dicit *De radice*, ad excludendum duas hæreses. Una quarum dixit (1) quod Christus non habuit veram carnem; alia dixit, quod Christus habuit veram carnem, sed illa non fuit propagata ab Adam et a parentibus et aliis, sed in beata Virgine a Deo creata; aut quod venit a primis parentibus distincta, sicut lux quædam, nunquam infecta contagione peccati originalis. Quod totum excluditur in hoc quod ex parentibus virginis dicitur, sicut flos ex radice. Judaei dicunt, quod flos et virga refertur ad Christum; et dicitur virga propter potestatem et flagellationem malorum, et flos propter honestatem et consolationem bonorum. Hieronymus dicit, quod de hoc loco sumitur quod dicitur Matth. 2: « Nazaræus vocabitur », idest floridus. Similiter exponunt, qui exponunt de Josia et Ezechia. Et dicunt, quod dicuntur descendere ex Jesse et non ex proximis parentibus, quia David facta est promissio de confirmatione regni in illis.

(1) « Notandum super illo verbo, *Egredietur virga*, quia beata Virgo dicitur virga primo consolans in tribulationibus. Exod. 14: « Tu autem eleva virgam tuam, et extende manum tuam super mare, et divide illud, ut gradiantur filii Israël in medio mari per sicum ». Secundo fructificans. Numer. 17: « Invenit Moyses virgam Aaron in domo Levi germinasse, et turgentibus gemmis eruperant flores ». Tertio satians. Num. 20: « Cumque levasset Moyses virgam percutiens bis silicem, egressæ sunt aquæ largissimae, ita ut biberet populus et jumenta ». Quarto flagellans. Num. 24: « Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israël, et percutiet duces Moab ». Quinto vigilans. Jerem. 1: « Virgam vigilantem ego video ».

vento, per la soavità del profumo, per la sua bellezza e per la certezza del frutto (1).

3. *La donna che circonda l'uomo* (*Ier.* 31, 8).

Commentando le parole: « Ritorna, o vergine d'Israele, ritorna a queste tue città! Fino a quando ti abbandonerai alle delizie, o figlia vana? Poichè il Signore ha creato una cosa nuova sopra la terra: la donna circonderà l'uomo ». (Ier. 31, 8), l'Angelico osserva che in esse vengono espresse due cose: l'invito a ritornare nella terra promessa (*Revertere*)...) e la ragione di tale invito al ritorno (*Quia creavit*...), ossia: l'Incarnazione di Cristo, avvenuta in modo verginale, di modo che una fragile *donna* circonderà nel suo seno un *uomo*: Cristo, il quale, fin dall'inizio del suo concepimento, fu perfetto nella scienza e nella grazia. Per questa ragione Israele deve ritornare con sollecitudine nella terra in cui dovrà verificarsi una tale novità (2).

---

(1) « Nota super illo verbo, *Et flos de radice*, quia Christus dicitur flos primo propter Mariæ puritatem. Cant. 1: Ecce tu pulchra es, amica mea ». Ibidem: « Ecce tu pulcher es, dilecte mi ». Et infra (nempe Cant. 2). « Ego flos campi, et lilium convallium ». Secundo propter læsionis a vento facilitatem. Job. 15: « Lædetur quasi vinea in primo flore ». Tertio propter odoris suavitatem. Eccl. 50: « Quasi arcus refulgens inter nebulas gloriæ, et quasi flos rosarum in diebus vernis ». Quinto propter fructus certitudinem. Eccl. 24: « Ego quasi vitis fructicavi suavitatem odoris, et flores mei fructus honoris et honestatis ».

(2) « Hic ponitur revocatio ipsorum in terram suam: et primo ponitur revocatio: *Revertere usquequo deliciis dissolveris filia vaga?* Hic dicitur quantum ad illos qui absorpti deliciis Chaldæorum, in terram promissionis reverti nolebant, qui recte propter mollitiem mulieres vocantur. Supra 3: « Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me,

II. - SIMBOLI.

Oltre alle profezie, S. Tommaso espone alcuni simboli, ossia, cose dell'Antico Testamento che simboleggiarono la Vergine SS. (1). Sono: la pietra del deserto (*In Is.* 16, 1); la terra che germoglia (*In Is.* c. 15); la nube leggera sulla quale sale il Signore (*In Is.* 19, 1); la via orientale (*S. Th.* III, q. 27, a. 3); la città di Dio (*In* Ps. 45); la porta chiusa (*S. Th.* III, q. 28, a. 3); il Tempio di Dio (*In Ps.* 17) e il Tabernacolo di Dio (*S. Th.* III, q. 27, a. 2, sed c.).

1) La B. Vergine è la *pietra del deserto* (petra deserti) (*In Is.* 16, 1). Vien detta pietra per tre ragioni: per la fermezza della grazia, per la frigidità della continenza e per l'ubertà del frutto (2).

---

dicit Dominus, et ego suscipiam te ». Secundo ponitur revocationis ratio ex Christi incarnatione, quæ omnes inducere debet ut a deliciis recedant: *Quia creavit Dominus novum super terram*; quia sola divina virtute agente, conceptio illa facta est: Femina, propter fragilis sexus conditionem, circundabit, in utero suo, virum, Christum ab initio conceptionis suæ perfectum in scientia et gratia. Unde ad terram in qua novum hoc evenire debet, debetis properare, Ephes. 4: « Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis ». Zach. 6: « Ecce vir, oriens nomen ejus: et subter eum orietur; et ædificabit templum Domino ».

(1) « Ea quæ fuerunt in veteri Testamento, sunt figura Novi, secundum illud 1 ad Cor. 10, 12: *Omnia in figura contingebant illis* » (S. *Th.* III, q. 27, a. 2: sed c.).

(2) « Nota super illo verbo, *De petra deserti*, quod beata Virgo dicitur petra primo propter gratiæ firmitatem, Eccl. 16: « Fundamento æterna ». Secundo propter continentiæ frigiditatem. Infra 32: « Sicut umbra petræ prominentis in terra deserta ». Tertio propter fructus ubertatem. Job. 59: Petra « fundebat rivos olei ».

Et nota: quod ista petra fuit singularis deserti: quia præcipua quantum ad primum. Cant. 4: « Tota pulchra es, amica mea ». Secundo, quia prima quantum ad secundum. Cant. 1: « Curremus in odorem unguentorum tuorum. « Virgo quantum ad tertium. Supra 7: « Ecce virgo concepiet et pariet fiilium ».

2) *La terra che germoglia.* Esponendo le parole *Rorate coeli desuper* ecc. (*In Is.* c. 45), l'Aquinate osserva che *misticamente* quelle parole vanno intese della nascita di Cristo. Quella terra che germoglia — egli dice — è il principio concettivo, la B. Vergine, della quale vengono asserite tre cose: l'affetto per ricevere il privilegio della grazia, l'intelletto per credere alle parole dell'Angelo e il seno per concepire il Figlio di Dio (1).

3) *La nube leggera* sulla quale sale il Signore (*In Is.* 19, 1). Commentando la parola *nube,* osserva che vi è una quadruplice nube, vale a dire: la carne assunta, il seno verginale di Maria, la mente devota e la sede giudiziaria. Dalla prima procede la pioggia sacramentale e di santificazione ; dalla seconda procede il cibo di consolazione; dalla terza procede il fulgore della predicazione e dalla quarta procede la tempesta della dannazione.

Commentando poi la parola *leggera* (nubem levem) osserva che la nube di cui si parla vien detta tale per quattro ragioni, cioè: per l'eminenza della dignità, per la purezza verginale, per la velocità dell'obbedienza e per la facilità dell'esecuzione (2).

---

(1) « Tertium principium est terra germinans, quod est principium conceptivum. Beata Virgo ; de qua in Psal. 84: « Terra nostra dabit fructum suum ». Cujus aperiatur affectus ad inveniendum gratiæ privilegium .Luc. 1: « Ne timeas Maria ». Prov. ult.: « Multæ filiæ congregaverunt divitias: tu supergressa es universas ». Intellectus, ad credendum Angeli verbum. Luc 1: « Beata quæ credidisti, quoniam perficientur in te quæ dicta sunt tibi ». Uterus, ad concipiendum Dei filium, Luc. 1: « Ecce concipies in utero, et paries filium ».

(2) « Nota super illo verbo, *Super nubem,* quia est quadruplex nubes. Prima assumptæ carnis, Job. 38: « Ubi eras cum ponerem nubem vestimen-

4) Un altro simbolo di Maria lo vede l'Angelico nella *via orientale* attraverso la quale passava la gloria del Dio di Israele, e la terra, ossia, il corpo della Vergine, risplendeva della maestà di Cristo (1).

5) *La città di Dio.* Commentando i versetti 3 e 4 del Salmo 45 (*Fluminis impetus... Deus in medio eius...*) osserva che essi possono riferirsi alla B. Vergine, poichè Essa è la città, in essa abita Dio: essa inoltre fu inondata dal fiume, ossia dallo Spirito Santo che la rese lieta, la

tum ejus, et caligine illud quasi pannis infantiæ obvolverem? » Secunda est virginalis ventris. 3, Reg. 18: « Ecce nubecula parva ascendebat de mari ». Tertia est devotæ mentis. Ps. 6: « Magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus ». Quarta judiciaria sedes. Ps. 96: « Nubes et caligo in circuitu ejus, justitia et judicium præparatio sedis ejus ».

Item nota, quod de prima nube procedit pluvia sacramentalis vel sanctificationis. Joan. 19: De latere (Domini) « continuo exivit sanguis et aqua ». De secunda procedit cibus consolationis. Sap. 19: « Nubes castra obumbrabat, et ex aqua quæ ante erat, terra apparuit arida. « Et infra (ibidem): « Videntes tua mirabilia, et monstra: tanquam enim equi depaverunt escam ». De tertia procedit coruscatio prædicationis. Job. 37: « Frumentum desiderat nubes, et nubes « spargunt lumen suum ». De quarta procedit tempestas damnationis. Ps. 67: « Virtus ejus in nubilus ».

Item nota super illo verbo, *Nubem levem,* quod prima dicitur levis propter eminentiam dignitatis. Daniel. 7: « Ecce in nubibus similis filio hominis veniebat ». Secunda dicitur levis propter virginitatis puritatem. Apocal. 14: « Et ecce nubem candidam, et super nubem sedentem similem filio hominis ». Tertia dicitur levis propter obedientiæ velocitatem. Infra 60: « Qui sunt isti qui ut nubes volant? ». Quarta dicitur levis propter executionis facilitatem. Eccli. 43: « In magnitudine sua posuit nubes, et confracti sunt lapides grandinis ».

(1) « Ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem scilicet per Beatam Virginem, et terra, id est caro ipsius splendebat, et terra, a majestate eius, id est Christi ». (S. *Th.* III, q. 27, a. 3).

santificò nel seno di sua madre dopo che fu formato il corpo e creata l'anima (1).

6) *La porta chiusa di Ezechiele.* Maria SS. — osserva l'Angelico — è « porta chiusa perchè fu Vergine prima del parto, vergine nel parto e vergine dopo il parto » (2).

7) *Il Tempio di Dio.* La B. Vergine — dice il Santo — è il Tempio santo di Dio perchè in Lei, ossia, per mezzo di Lei Iddio ci ha esauditi (3).

8) *Il Tabernacolo di Dio.* Nella santificazione del Tabernacolo di cui si parla nel Salmo 45, v. 5 (*Santificavit tabernaculum suum Altissimus*), S. Tommaso vede un simbolo della santificazione della Madre di Dio, la quale, secondo il Salmo 18, v. 6, vien chiamata Tabernacolo di Dio: « Pose nel sole il suo tabernacolo » (4).

---

(1) « Et possunt hæc, referri ad B. Virginem, quia ipsa est civitas, in ipsa habitavit, ipsam fluminis impetu, scilicet Spiritus sanctus, lætificavit, ipsam sanctificavit in utero matris suæ, postquam formatum fuit corpus et creata anima. Tunc primo operuit gloria Domini tabernaculum, ut dicitur Exod. 40 ».

(2) « Porta clausa est Maria, Virgo ante partum, Virgo in partu, Virgo post partum » (S. *Th.* III. q. 28, a. 3).

(3) « *De templo sancto vocem meam exaudivit...* Item B. Virgo: Psal. 5: « Adorabo ad templum sanctum tuum », in qua, idest per quam exaudivit nos Deus; Ps. 33: « Exaudivit me, et ex omnibus tribulationibus meis eripuit me ». (*In Ps.* 1, 7).

(4) « Per sanctificationem tabernaculi de qua dicitur in Psal. 45, 5: *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus*, videtur significari sanctificatio matris Dei, quæ tabernaculum Dei dicitur, secundum illud ps. 18, 6: *In sole posuit tabernaculum suum* » (S. *Th.* III, q. 27, a. 2 sed. c.).

III. - LA SINGOLARE MISSIONE DI MARIA CONSIDERATA NELLA SUA REALIZZAZIONE.

Secondo S. Tommaso — come vedremo — Maria SS., generando *fisicamente* Cristo, generava *spiritualmente* tutti i cristiani, ossia, i membri di cui Cristo è capo. E' quindi madre sia di Cristo che delle sue mistiche membra. E' madre universale.

Dividiamo perciò questo primo punto in due altri punti: 1) la *maternità divina* e 2) la *maternità spirituale* di Maria.

1. La maternità divina di Maria.

Diciamolo subito: S. Tommaso, più pienamente e più scientificamente di qualsiasi altro, ha illustrato il dogma della maternità divina. Egli ci ha dato un vero completo trattato di *Teotocologia* cattolica.

L'Angelico tratta della divina maternità di Maria in vari luoghi delle sue opere, specialmente:

1) nel *Commento* alla lettera di S. Paolo ai Galati e a Timoteo.

2) Nel *Commento al Terzo Libro delle Sentenze* (Dist. 3. q. 2), ove tratta della potenza generativa di Maria; nella questione 5, ove tratta della discendenza della carne di Cristo da Maria madre sua; Dist. 4, q. 1, 2 e 3, ove tratta del concepimento di Cristo in relazione allo Spirito Santo, in relazione all'efficienza della Madre che lo concepì e in relazione alla grazia.

3) Nella *Summa Contra Gentes*, nel Libro IV, q. 43, prova come sia necessario che Cristo nascesse da una vergine-madre.

4) nella *Somma Teologica*, parte terza, nelle questioni 31-35, ove tratta ampiamente della maternità divina sotto vari aspetti.

5) nel *Compendio di Teologia*, libro 2, cap. 37.

Riunendo in un fascio luminoso i raggi sparsi dal S. Dottore nei varii suoi scritti, la maternità divina di Maria viene ad essere illuminata sotto tutti i suoi aspetti, vale a dire: 1) sotto l'aspetto *teologico* (il fatto, ossia l'esistenza della divina maternità di Maria), 2) sotto l'aspetto *fisico* o fisiologico (ossia, il concorso materno di Maria); 3) sotto l'aspetto *metafisico* (ossia, la *relazione* che comporta); 4) sotto l'aspetto *morale* (ossia la dignità quasi infinita che ne risulta).

Consideriamo quindi brevemente, dietro la guida di S. Tommaso, in quattro distinti articoli, questo quadruplice aspetto della divina maternità di Maria.

Art. 1. — *La maternità divina considerata sotto l' aspetto teologico.*

S. Tommaso prova ampiamente che la Vergine SS. può e deve dirsi, in senso vero e proprio, Madre di Dio. Egli prova, innanzitutto, che Maria è vera *Madre di Cristo.* Posto ciò, egli passa a provare come sia anche, di conseguenza, vera *madre di Dio.* E' Madre di Cristo.

Dunque è Madre di Dio (1). Seguiamolo nel suo limpidissimo ragionamento.

a) - *Maria SS. è vera Madre di Cristo.*

1. *Gli Errori.* Distruggono una tale verità tutte quelle eresie che negano a Cristo *una vera natura umana.* Tali sono gli errori di Valentino, dei Manichei e di Apollinare (2).

— *L'errore di Valentino* (e di Marcione). Valentino disse che « Cristo non ebbe un corpo terreno, ma se lo portò dal cielo, e che non prese nulla dalla Vergine madre, ma passò attraverso di Lei come attraverso un acquedotto ».

Egli — dice l'Angelico — sembra abbia preso occasione pel suo errore da alcune parole della S. Scrittura. Si dice infatti (in Giov. 3, 13): « Nessuno ascende in cielo se non colui che discese dal cielo, il Figlio dell'uomo, che è nel cielo... Colui che viene dal cielo, è sopra tutti » ; e (in Giov. 6, 38) il Signore dice: « discesi dal cielo non per fare la mia volontà, ma quella di Colui che mi mandò » ; e (nella Iª ai Corinzi 15, 47): « Il primo uomo dalla terra, terreno ; il secondo uomo dal cielo, celeste ». Sono tutte espressioni che gli eretici — conclude l'Angelico — vo-

---

(1) « Humanitas Christi et maternitas Virginis adeo sibi connexæ sunt, ut qui circa unum erraverit, oportet etiam circa aliud errare » (III, dist. 4, q. 2, a. 2. in sol.).

(2) Vengono descritti in modo minuto questi errori specialmente nella Somma C. G., L. IV, dal cap. 28 al cap. 38. Vi sono accenni nella S. *Th.* p. III, q. 5, a. 2 ; q. 35, a. 3, c.; III, Dist. 4, q. 2. a. 1.

gliono intenderle nel senso che Cristo, anche secondo il corpo, venga creduto disceso dal cielo (1).

— *L'errore dei Manichei.* Costoro « dissero che il Figlio di Dio assunse non già un corpo vero ma fantastico; conseguentemente non potè essere vero uomo, ma in apparenza soltanto; e le azioni ch'egli compì in quanto uomo, come il nascere, il mangiare, il bere, il camminare, il patire e l'essere seppellito, non furono vere, ma *simili* soltanto alle vere » (2). Forse ciò — osserva S. Tommaso — potè essere dato ad intendere dall'Apostolo il quale (Rom. 8. 3) dice: *Mandò Iddio il Figlio suo a somiglianza della carne di peccato*: o anche (Filipp. 2, 7): *Fatto simile agli uomini...* ».

— *L'errore di Apollinare.* Secondo Apollinare, « il corpo di Cristo non fu preso dalla Vergine », ma qualcosa del *Logos* stesso si tramutò nella carne di Cristo. Prese occasione per questo errore da ciò che si dice (in S. Giovanni 1. 14): *Il Verbo si è fatto carne*: espressione che stimò doversi intendere nel senso che lo stesso Verbo si sia convertito in carne, come s'intende ciò che si legge (in S. Giov. 2, 9): *Non appena l'architriclino gustò l'acqua mutata in vino...* » (3).

Tutti questi errori, distruggendo la natura umana di Cristo, distruggono anche la vera e reale maternità di Maria. Non avendo realmente generato Cristo, Ella non può dirsi vera Madre di Cristo.

(1) C. G., L. IV, c. 30, *De errore Valentini circa Incarnationem.*
(2) C. G., L. IV, c. 29, *De errore Manichæorum circa Incarnationem.*
(3) C. G., L. IV, c. 31, *De errore Apollinaris circa corpus Christi.*

2. *Le prove della tesi.* Vengono desunte dalla S. Scrittura. Nel Vangelo infatti — rileva l'Angelico — ci viene indicata la serie delle generazioni che — come anelli di una catena — riallacciano Maria e il suo Figlio ai Padri (Matteo. 1, 1-17) (1) e allo stesso primo uomo, Adamo (Luca, 3, 23-38) (2). S. Matteo chiude la serie degli antenati del Messia con Maria, e soggiunge: dalla quale nacque Gesù che si dice Cristo: *Jacob autem genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus qui vocatur Christus* (Matt. 1, 16). L'espressione *de qua* dice di Maria due cose, cioè, ch'essa è veramente madre, e che è madre senza concorso di uomo. Dice, innanzitutto, che Maria è *veramente madre*. Dice infatti che Gesù è generato dalla sostanza di lei per una generazione egualmente vera, quali furon quelle dei precedenti, e perciò non disceso dal cielo e passato solamente per essa: ciò è dire che Maria fu sua vera madre. L'espressione *de qua*, dice, in secondo luogo, che Maria è madre *senza concorso di uomo*. Dice infatti che non da lui Giuseppe (non *de quo*), non da lui e da lei (non *de quibus*), Cristo è stato generato, ma *da lei* soltanto. Ancora: mentre nella tavola genealogica del Messia la generazione s'ascrive sempre al principio virile e la donna

(1) « Qui sunt Israelitæ... quorum patres et ex quibus est Christus secundum carnem » ad Rom. IX. 5. A che il S. Dottore soggiunge: « (Quibus verbis destruitur) hæresis Valentini, qui dixit, Christum non de massa humani generis sed de cœlo corpus attulisse, quod quidem excludit in hoc, quod dicit, Christum ex Judæis secundum carnem esse, secundum illud Matth. 1, 1: « Liber generationis Jesu Christi filii David ». (In epist. ad Roman., IX, 5. Lect. 4).

(2) « Corpus Christi habet relationem ad Adam et alios Patres mediante corpore matris eius. Unde nullo alio modo fuit in Patribus corpus Christi quam corpus matris ejus » (S. *Th.*, *III*. q. 31, a. 1, c. et ad 3).

è nominata solo per eccezione, ecco al contrario che in Giuseppe cessa all'improvviso il *genuit*, e dall'ultimo rampollo nella generazione di Gesù si esclude il concorso dell'uomo e si nomina come principio generante solo la donna: *Maria, de qua natus est Jesus* (1).

Nel Vangelo, inoltre, — rileva l'Angelico, — Maria SS. viene chiamata « Madre di Gesù », « Madre del Signore » (2).

E non solo ci viene presentata quale « Madre di Gesù », ma le vengono attribuite vere funzioni materne, di modo che l'espressione « Madre di Gesù » non possa prendersi in altro senso che in quello di una vera e propria maternità. Tali funzioni materne sono: il concepimento e il parto: « Ecce concipies in utero et paries filium » (Luca 1, 31) (3).

(1) « *De qua natus est Jesus Qui vocatur Christus.* Heic duplex error excluditur. Unus qui dicit Christum fuisse filium Joseph: et hoc excluditur per hoc quod dicitur *de qua.* Si enim fuisset filius Joseph dixisset *de quo,* vel saltem *de quibus.* Alius excluditur error scil. Valentini, qui dicit Christum non assumpsisse corpus de beata Virgine, sed de cœlo exportasse, et per beatam Virginem sicut per canalem transiisse. Contra est, quod dicitur *de qua* Si enim ita esset, sicut dicit, dixisset Evangelista non *de qua,* sed *per quam,* vel *a qua,* vel *ex qua,* vel aliquid tale. Hæc enim præpositio *de* semper notat consubstantialitatem, non autem haec præpositio *ex*: unde potest dici: *Ex* mane fit dies, et quod arca procedit *ex artifice,* nunquam dicitur *de artifice.* Unde per hoc quod dicit *de,* denotat, quod de corpore B. Virginis formatum est corpus Christi » (*In Matth.* cap. 1).

(2) « Contra est auctoritas Evangelii Matth. I 48. *Cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph* etc. et in pluribus aliis locis ». (*III dist.* 4, q. 2. a. 1. in contra; item III q. 35, a. 3 in contra; (Matth. I, 18, II, XIII, 20 et ss. Joann. II, 1, III, 5. etc.).

(3) « (Græcus vel Joannes Geometra in catena græcor. PP.). Dicit autem: concipies in utero, ut demonstraret, Dominum ab ipso utero virginali et de nostra substantia carnem suscipere ». (S. *Thomas, Caten. aur.* in Luc, Evang. cap. 1).

3. *Due obiezioni.* Gli avversari della maternità divina obiettano due risposte date da Cristo a Maria, vale a dire: « Che (è) a me e a te, o donna? » (Giov. 2, 4) e « Chi è mia madre, e chi sono i miei fratelli? » (Matt. 12, 48).

La prima risposta — quella data da Cristo alla madre durante le nozze di Cana, allorchè gli chiese il miracolo del vino — significherebbe — secondo gli avversari — « io non ho ricevuto nulla da te, e quindi neppure l'umana natura ho comune con te ». Ma costoro — osserva S. Tommaso, — sono stati di già confutati egregiamente da S. Agostino. Egli scrisse che l'Evangelista stesso il quale riferisce le parole di cui essi abusano (« Quid mihi... ») ha riferito anche quest'altra: « Ed era quivi la *madre di Gesù* » (1).

Anche la seconda risposta di Cristo (« Quæ est mater mea...? ») non conduce affatto — osserva l'Angelico — ad una negazione della vera maternità di Maria. Un tale senso infatti va ad urtare contro la lettera ai Galati (4, 4). Il Signore inoltre nel momento più solenne della sua vita, la riconobbe per Madre: « Disse a sua madre: o donna, ecco il tuo figlio! » (2).

(1) « Quomodo scis, quod Dominus dixit, *quid mihi et tibi?* Respondes, quia Joannes Evangelista hoc narrat. Sed ipse etiam Evangelista dicit de Virgine, quod *erat mater eius.* Si ergo credis Evangelistæ in eo, quod narrat Jesum dixisse matri: *Quid mihi et tibi est mulier?* credas etiam in hoc si, quod dicit: *Et erat mater Jesu* ibi ». (*In Joan.*, c. 2, lect. 1).

(2) « Dicit autem ipse: Quæ est mater mea et qui sunt fratres mei? Ex isto loco quidam negaverunt Christum sumpsisse carnem vere, sed phantastice. Unde exponebant: non est haec mater mea, neque hi fratres mei; quod est contra Apost. ad Gal. IV, 4. Item ad Rom. I, 3. Item *Dominus eam recognovit in cruce*: Mulier, ecce filius tuus » ut habetur Joan. XIX, 26 (*In Matth.* XII, 48). Cfr. *Exposit. in Joan.* XX, ad h. v. lect. 4. in fin.

Nella lettera ai Galati si dice: « Mandò Iddio il suo Figliolo fatto di donna » (1). Come potrebbe dirsi « fatto di donna » se non avesse ricevuto nulla della sostanza di lei?

4. *La confutazione degli errori.* Ampia ed esauriente è la confutazione degli errori di Valentino, dei Manichei e di Apollinare.

— *La posizione di Valentino* — osserva S. Tommaso — come pure quella dei Manichei, « procede da una falsa radice, vale a dire: credevano che tutte le cose terrene fossero state create dal diavolo. E perciò, siccome il Figlio di Dio *è apparso per dissolvere le opere del diavolo*, come vien detto (nella Lett. I di Giov., 3), non gli era conveniente che assumesse il corpo da una creatura del diavolo, dal momento che lo stesso Paolo dice (II Cor. 6, 14): *Quæ societas lucis ed tenebras? Quæ autem conjunctio Christi ad Belial?* Ma siccome — aggiunge l'Angelico —

(1) *Expos. in Epist. ad Gal.*, 4, lect. 2. Si noti la sottile ma giusta spiegazione data dall'Angelico all'espressione paolina « factum ex muliere ». « Licet autem posset dici natus e muliere, signanter tamen dicit *factum*, et non natum. Nasci enim aliquis est ipsum produci solum ex principio conjuncto; sed fieri, etiam ex principio separato: arca enim fit ab artifice, sed fructus nascitur ex arbore. Principium autem humanæ generationis est duplex: scil. materiale, et quantum ad hoc Christus processit ex principio conjuncto, quia materiam sui corporis sumpsit ex Virgine: unde secundum hoc dicitur nasci de ea. Matth. I, 16 « de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus ». Aliud est principium activum, quod quidem in Christo quantum ad id quod principium habuit, i. e. quantum ad formationem corporis, non fuit conjunctum, sed separatum, quia virtus Spiritus Sancti formavit illud. Et quantum ad hoc non dicitur natus ex muliere, sed factus, quasi ex principio exteriori. Ex quo patet, quod hoc quod dixit: « ex muliere » non dicit corruptionem: quia dixisset natum et non factum ». (Ibid.). Cfr. *Exp. in Epist. ad Rom.* I, 3, lect. 2).

quelle cose che procedono dalla stessa radice producono gli stessi frutti, questa posizione va a ricadere nello stesso falso inconveniente in cui cade quella dei Manichei » (1).

La posizione di Valentino, quindi, è falsa in radice. Le cose corporali sono state fatte da Dio, e non già dal demonio (2). Inoltre: se il corpo di Cristo non fu terreno, non sarebbe stato di carne e d'ossa: cosa contraria a quanto egli stesso affermò: « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere » (Luca 24, 39) (3). Ancora: tale spiegazione va ad urtare contro vari passi biblici (4).

I fondamenti biblici poi sui quali poggia la sentenza di Valentino — osserva il S. Dottore — « sono evidentemente *labili.* Cristo infatti non discese dal Cielo secondo il corpo o l'anima, ma *secondo che è Dio ;* e ciò si può dedurre dalle stesse parole del Signore. Dicendo infatti: « *Nessuno ascende dal cielo se non colui che discese dal cielo*, aggiunse: *il Figlio dell'uomo, che è nel cielo.* Con ciò egli dimostra che in tal modo discese dal cielo, da non lasciare di essere in cielo: cosa che è propria della deità, essere cioè in modo tale sopra la terra da riempire il cielo, secondo quel detto (Geremia 23, 24): *Cælum et terram ego impleo.* Il discendere dal cielo, quindi, secondo il moto locale, non conviene al Figlio di Dio in quanto Dio, poichè ciò che si muove localmente mentre va in un luogo, recede dall'altro. Si dice dunque che il Figlio di

(1) C. G., L. IV, c. 30.
(2) C. G., L. II, c. 6 e 15.
(3) C. G., L. IV, c. 30.
(4) Ibid.

Dio è sceso dal cielo nel senso che ha unita a sè la sostanza terrena in quel modo con cui l'Apostolo l'ha detto annichilito in quanto assunse la forma di schiavo, senza perdere tuttavia la natura divina » (1).

— *La posizione dei Manichei* — osserva S. Tommaso — svuota l'autorità della Scrittura la quale asserisce: « Il Verbo si è fatto carne ». Una carne fantastica, non è vera carne. Asserisce inoltre la Scrittura che Cristo camminò, mangiò, morì ecc. Mentirebbe se tutte queste cose fossero state fantastiche (2). Si potrebbe forse obiettare — osserva l'Angelico — che la Scrittura dice il vero riferendo ciò che apparve come se fosse accaduto, poichè le somiglianze delle cose vengono chiamate, in modo figurato, coi nomi delle cose stesse. Così un uomo dipinto vien chiamato uomo... ». Ciò è vero ; — risponde — non conviene però alla S. Scrittura parlare *di continuo* in tal modo, poichè così si verrebbe ad avere non già l'istruzione ma la confusione negli uomini... Allorchè poi la Scrittura procede in tal modo, ossia, figuratamente, lo fa intendere col suo modo stesso di narrare, come, p. es. allorchè dice che Abramo « vide tre uomini » e li *adorò*, dà facilmente ad intendere che erano tre uomini « secondo l'apparenza soltanto ». Le espressioni dell'Apostolo: « misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati » o « in similitudinem hominum factus », se si attende bene a ciò che ad esse viene aggiunto, escludono l'interpretazione data loro dagli avversari. Non dice infatti soltanto *in similitudinem car-*

(1) Ibid.
(2) C. G., L. IV, c. 29.

nis, ma aggiunge: *peccati*, poichè Cristo ebbe sì una vera carne, ma non la *carne di peccato*, non avendo avuto alcun peccato, perchè ebbe una carne passibile, quale è divenuta la carne dell'uomo a causa del peccato. Similmente, alle parole *In similitudinem hominum factus*, vengono aggiunte quest'altre: *formam servi accipiens*. E' cosa evidente che quì la forma vien posta per natura e non già per somiglianza con la natura, come apparisce dalle parole: *qui cum in forma Dei esset*, dove la parola *forma* vien presa per *natura*: non si afferma infatti che Cristo sia stato Dio solo per somiglianza, ma vero Dio. Lo stesso Cristo, inoltre — come riferisce la S. Scrittura — assicurò i discepoli allorchè, vedendolo camminare sulle onde del mare, lo credettero *un fantasma*: *Habete fiduciam, ego sum, nolite timere*. Altrettanto fece dopo la sua resurrezione. Se Cristo, infine, non ebbe un vero corpo, non potè risorgere, non potè redimerci, tutto il Nuovo Testamento crollerebbe (1).

— *La posizione di Apollinare* — secondo S. Tommaso — è ancora più empia e perciò più irragionevole di quella di Valentino e dei Manichei. Iddio infatti è del tutto immutabile e semplice. Orbene, tutto ciò che si risolve in un'altra cosa, evidentemente si muta. Essendo dunque il Verbo di Dio vero Dio, è impossibile che si sia mutato in carne. Conseguentemente, le parole di S. Giovanni « Verbum caro factum est », non debbono intendersi nel senso che il Verbo si sia quasi mutato in carne, ma nel senso che ha assunto la carne per poter conversare

(2) C. G., L. IV, c. 29.

con gli uomini e apparire ad essi visibile. Perciò si aggiunge: *Et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius* ecc., come (in Baruch 3, 38) vien detto di Dio che *in terris visus est et cum hominibus conversatus est* (1).

Dal fin qui detto, risulta chiaro l'insegnamento dell'Angelico: *Maria è vera madre di Cristo.* Ma la B. Vergine, oltrechè Madre di Cristo, vien detta *Madre di Dio.* Si può dire ciò ? Lo vedremo subito.

b) - *Maria SS. è vera Madre di Dio* (2).

1. *Gli errori.* Errarono Ebione e Cerinto, nonchè Eutiche e Nestorio.

— *L'errore di Ebione e Cerinto.* Ebione e Cerinto, seguiti poi da Paolo Samosateno e da Fotino, posero in Cristo « soltanto » la natura umana, ricevuta da Maria, e negarono una vera natura divina, ammettendo unicamente quella partecipazione della natura divina in forza della quale siamo *figli di Dio,* comune a tutti i santi, figli di Dio *adottivi,* non naturali (di qui il termine di *Adozionismo*). La Scrittura infatti chiama *figli di Dio* (Giov. 1, 12) anzi *dii* (Ps. 131, 6) tutti coloro che sono adorni della grazia santificante. Confermavano poi questa loro posizione con l'autorità della S. Scrittura. Il Signore infatti disse: *mi è stato dato ogni potere in cielo ed in terra* (Matt. 28, 18). Se Cristo — così ragionavano — fosse stato Dio prima

(1) C. G., L. IV, c. 31.

(2) Nell'esporre la dottrina della maternità divina, S. Tommaso dipende non poco da S. Cirillo Alessandrino (Cfr. *Renaudin P.,* La théologie de Saint Cyrille d'Alexandrie d'après Saint Thomas, in *Rev. Thom.* 41 (1936) 73-93.

dei tempi, non avrebbe ricevuto il potere nel tempo. Inoltre: del Figlio — asseriscono costoro — vien detto che *fu fatto a lui*, ossia, a Dio, *dal seme di David, secondo la carne*, e *che fu predestinato Figlio di Dio* (Rom. 1, 3); che fu esaltato sopra tutte le cose per il merito della sua obbedienza nella passione (Filipp. 2, 8); e che nella S. Scrittura gli vengono attribuite cose che non possono convenire a chi è Dio per natura, e perciò si guadagnò per mezzo della grazia l'onore divino (1).

— *L'errore di Eutiche.* Eutiche — dice l'Angelico — per difendere contro Nestorio l'unità della persona di Cristo, disse che in Lui v'era non soltanto una sola persona ma anche una sola natura, di modo che quantunque prima dell'unione vi fossero due natura distinte, la divina e l'umana, nell'unione però si fusero in una sola natura; e perciò — diceva — la persona di Cristo è *da* due nature, e non già sussiste *in* due nature (2).

Posto questo errore, ne segue che Cristo non avrebbe avuto l'identica nostra natura, e perciò « non si potrà dire che Cristo sia figlio di Maria, o che Maria sia madre di Lui » (3). Eutiche fu seguito da Dioscoro e da altri.

— *L'errore di Nestorio.* Nestorio, dietro le orme di Teodoro Mopsuesteno, ammise in Cristo non solo due nature, ma anche due persone, la divina e l'umana, unite in modo accidentale, vale a dire: *a*) in quanto il Verbo abitò nell'uomo Cristo come in un tempio; *b*) in quanto la vo-

(1) C. G., L. IV, c. 4 e 28.
(2) C. G., L. IV, c. 35.
(3) C. G., L. IV, c. 32.

lontà di Cristo uomo fu in tutto conforme a quella del Verbo; *c*) in quanto l'uomo Cristo fu strumento del Verbo; *d*) in quanto ogni onore che viene reso al Figlio di Dio viene reso anche al figlio dell'uomo; *e*) in quanto i nomi che convengono propriamente a Dio vengono applicati anche a Lui, chiamandolo, per es., Dio, Figlio di Dio ecc. (1). Cose tutte che convengono anche agli altri santi, ma in modo tutto particolare, per singolare privilegio, a Cristo.

Conseguentemente, Maria SS. « è da chiamarsi non già Madre di Dio, del Verbo di Dio, ma madre di Cristo » (2). Espone inoltre l'Angelico altre false posizioni che vanno a terminare anch'esse nell'eresia nestoriana (3).

2. *Le prove.* Le prove della maternità divina vengono tratte dal Magistero della Chiesa, dalla S. Scrittura e dalla ragione teologica.

La prima prova la trae l'Angelico dal Magistero ecclesiastico, ossia, dalla solenne definizione emessa dal Concilio Efesino nell'anno 431 contro Nestorio (4).

Una seconda prova la trae dalla S. Scrittura. Egli osserva che, quantunque nella S. Scrittura non si trovi detto espressamente che Maria sia Madre di Dio, vi si trova tuttavia in termini equivalenti. Nella Scrittura infatti vien detto che Cristo è vero Dio (I Giov., I, 20) (5)

(1) S. Th., III, q. 2, a. 6 c.
(2) C. G., L. IV, c. 34.
(3) S. Th., III, q. 2, a. 6 c.
(4) S. Th., III, q. 35, a. 4 ad 1.
(5) « Hic est verus Deus ».

e che Maria è Madre di Cristo (Matt. I 16) (1). Ne segue perciò che Maria è Madre di Dio (2).

Inoltre: quale *Madre del Figlio di Dio* è stata salutata la Vergine SS. dall'Angelo, allorchè le annunziò da parte di Dio che il *Santo* il quale sarebbe *nato da lei* sarebbe stato chiamato *Figliolo dell'Altissimo*, *Figliolo di Dio* (Luca, 1, 32, 35) non già dopo la nascita ma fin dal suo stesso concepimento (3). Quale *Madre del Signore* (il quale *Signore*, nel contesto, è *Dio*) e perciò quale Madre di Dio, è stata salutata, poco dopo l'Annunciazione, dalla sua parente Elisabetta, illuminata dallo Spirito Santo (Luca 1, 33).

La terza prova la desume l'Angelico dalla ragione teologica. La difficoltà di comprendere la legittimità del titolo *Madre di Dio* (a differenza del titolo *Madre di Cristo*) sta tutta nel comprendere in qual modo Iddio possa dirsi *generabile* e possa essere generato da una donna.

Eppure se si osserva bene, i due titoli (*Madre di Cristo e Madre di Dio*) sono perfettamente sinonimi e si equivalgono completamente. Per comprendere questa asserzione è necessario tener presenti due verità, una d'ordine naturale e l'altra d'ordine soprannaturale, che costituiscono i due *fondamenti* della divina maternità di Maria, lumeggiati così bene da S. Tommaso.

E' necessario, innanzitutto, tener presente una *verità fondamentale d'ordine naturale* desunta da ciò che si verifica in natura, vale a dire: che il termine della ge-

(1) « de qua natus est Jesus ».

(2) S. Th., III, q. 35, a. 4, ad 1.

(3) Cfr. *Expos. in Matth.*

nerazione (ossia, colui che la madre genera) non è già il corpo o l'anima del generato, ma è l'*uomo,* ossia, il tutto, il quale consta dell'anima e del corpo. Conseguentemente, il soggetto della generazione o della filiazione non è la natura ma la *persona.* L'essere generato, infatti, è proprio della persona e non già della natura, poichè è la *persona* (e non già la natura) quella che viene concepita, che nasce ecc. (1). In tanto infatti uno viene generato in quanto acquista una *sussistenza* propria, indipendentemente da quella del generante. Orbene, ciò che fa *sussistenza* non è già la natura ma è la *persona,* quantunque la persona sussista nella natura. La generazione quindi non è e non può essere altro che un moto, una via attraverso la quale la persona acquista la natura; ossia: la *persona* è il soggetto al quale conviene il predicato della generazione, vale a dire, il concepimento, la nascita, la filiazione; la *natura* invece è il *termine* a cui queste cose conducono la persona. In altri termini: la *persona nasce acquistando la natura* (2). Ma è la persona che na-

(1) « Concipi autem et nasci personæ attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut prædictum est (qu. 33, a. 3), consequens est, quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod Beata Virgo vere dicatur mater Dei (III, q. 35, a. 4 c.).

(2) « Nativitas potest attribui alicui dupliciter: *uno modo* sicut subjecto, *alio modo* sicut termino. Sicut subjecto quidem attribuitur ei, quod nascitur. Hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum autem nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie est rei subsistentis: nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solum, quia ea aliquid est: persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis: natura autem significa-

sce, non già la natura. E' una dottrina, questa, talmente universale che non soffre eccezioni, di modo che sempre e dovunque si deve dire che è *la persona,* e non già la natura, quella che è generata. Così, p. es., anche nella SS. Trinità, il Padre genera la *persona,* non già la natura del Verbo, la quale nè genera nè è generata. Nessuno perciò è o può dirsi madre o padre della natura, ma è e deve dirsi madre o padre della persona.

Oltre a questa verità fondamentale d'ordine naturale, è necessario tener presente un'altra *verità fondamentale di ordine soprannaturale* che ci è nota mediante la Rivelazione divina. Tale verità è costituita dalla cosiddetta *unione ipostatica.* In forza dell'unione ipostatica, infatti, alla divina persona del Verbo sono unite due nature: quella divina e quella umana: quella divina *ab æterno* e quella umana *fin dal primo istante* della sua procreazione da parte di Maria. Conseguentemente è sempre la stessa persona divina (la persona di-

tur per modum formæ, qua aliquid substit. Et ideo nativitas tanquam subjecto nascenti proprie attribuitur personæ vel hypostasi, non naturæ, sed sicut termino attribuitur nativitas naturæ ». (S. *Th.* III, q. 35, a. 1. c.). Ed altrove: « Nasci fieri quoddam est, nihil autem fit nisi ut sit: unde secundum quod alicui convenit esse, ita et convenit et fieri. Esse autem proprie subsistentis est, unde dicitur proprie nasci et fieri. Forma autem et natura dicitur esse ex consequenti: non enim subsistit, sed in quantum in ea suppositum subsistit, esse dicitur, unde et ex consequenti conveniat ei fieri vel nasci, non quasi ipsa nascatur, sed quia per generationem recipitur ». (*III Dist.* 8, q. 1, a. 2, in sol.). Ancora: « Natura humana quæ ut pars significatur, non est nata subsistere, cum non possit in rerum natura esse nisi in atomo, i. e. in suo supposito, et ideo ipsa non potest dici nasci ». (*III Dist.* 8, q. 1, a. 2. 1um). « Non enim natura intendit naturam producere nisi in supposito, et ideo non intendit generare humanitatem, sed hominem ». (Ibid. ad 2 et 3).

vina del Verbo) quella che è stata generata *ab æterno*, secondo la natura divina, dal Padre, e quella che è stata generata *nel tempo*, secondo la natura umana, dalla madre, da Maria.

In altre parole: la divina persona del Verbo si unì all'umana natura *fin dal primo istante* della sua concezione da parte di Maria, di modo che mai l'umana natura di Cristo fu terminata da una personalità umana e creata, avendo sempre sussistito nella personalità divina ed increata del Verbo. Conseguentemente il Verbo, nell'atto dell'Incarnazione, non assunse l'uomo denudandolo della propria sussistenza o personalità, ma assunse la natura umana ponendo in essa, in luogo della personalità umana, da essa naturalmente reclamata, la personalità divina (1).

(1) « In Christo suppositum subsistens est persona Filli Dei, quæ simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam, quia persona filii Dei fuit ante humanitatem assumptam, nec in aliquo persona est augmentata seu perfectior per naturam humanam assumptam. *Substantificatur autem suppositum æternum per naturam humanam in quantum est hic homo* ». (*Q. disp. De unione Verbi inc.* q. un. a. 4; item S. *Th.* III, q. 2, a. 1, ad 3). « Concipi autem et nasci personæ attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpa a divina persona, sicut prædictum est (q. 33, a. 3), consequens est, quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod Beata Virgo vere dicatur mater Dei ». (S. *Th.* III, 35, a. 4 c.). Altrove: « Solum enim sic negari posset, Beatam Virginem esse Matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit, vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personæ vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius; utrumque autem horum est erroneum ». (S. *Th.* III, q. 35, a. 4 c.). Cfr. C. G., IV, c. 43.

Poste queste due fondamentali verità, è facile comprendere come il titolo di *Madre di Cristo* (facilmente intelligibile) equivalga perfettamente al titolo di *Madre di Dio* (meno intelligibile). Poichè pel fatto stesso che la Vergine SS. diede al Verbo la natura umana (nella quale la persona divina del Verbo sussistè *fin dal primo istante della sua concezione*, in luogo della persona umana) può dirsi in senso vero e proprio che abbia generato la *persona* del Verbo secondo la natura umana, e perciò sia vera Madre di Dio, come Iddio, ossia, il Verbo incarnato, essendo stato da Lei generato e nato secondo la natura umana, è suo vero figlio (Cfr. *Somma Th.*, P. III, q. 35, a. 4). In breve: è la persona (non già la natura) che è generata. Orbene, in Cristo non vi fu mai altra persona che quella divina del Verbo. Conseguentemente è la divina *persona* del Verbo che venne generata dalla Vergine SS. secondo l'umana natura. La Vergine SS. quindi è e deve dirsi vera Madre del Verbo Incarnato, vera Madre di Cristo, vera Madre di Dio.

3. *Due obiezioni.* Trattando *ex professo* dell'appellativo « *Madre di Dio* », l'Angelico si propone e poi scioglie due obiezioni (1).

Si obietta: Cristo vien detto Dio secondo la natura divina, la quale non l'ebbe dalla Vergine. La Vergine quindi non può chiamarsi Madre di Dio. E' l'obiezione di Nestorio. E risponde, con S. Cirillo d'Alessandria, che quantunque Cristo non abbia assunto dalla Vergine che la sola natura umana, e non già la divina, Ella nondimeno

(1) S. *Th.* III, q. 35, a. 4, ad 2 e ad 3

e e deve dirsi Madre non soltanto di Cristo, ma anche Madre di Dio, non già perchè è madre della divinità, ma perchè è madre, secondo l'umanità, di una persona che ha la divinità e l'umanità (1). Anche i figli, per es., non traggono dalle loro madri l'anima ma soltanto il corpo; ciò non ostante sono veri figli, e le loro madri vere madri, perchè generano non soltanto il corpo ma tutto l'uomo (2). Non è necessario che il figlio abbia dalla madre tutto ciò che ha: basta che abbia il corpo (3).

Si obietta, inoltre, l'Angelico: il nome Dio vien predicato comunemente del Padre, del Figlio e dello Spirito

(1) « Divina natura non est a Christo per temporalem generationem accepta, unde nullo modo debet dici *nata de Virgine nec per se nec per consequens*, si natura proprie accipiatur, secundum quod pro essentia supponit ». (III, dist. 8, q. 1 ad 3 sol.). « Dicendum est ergo, quod B. Virgo dicitur mater Dei, *non quia sit mater divinitatis, sed quia personæ habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem* ». (*S. Th.* III, q. 35, a. 4 ad 2). Cfr. ibid. a. 1 ad 2.

(2) « Si quis autem dicere velit, Beatam Virginem Dei matrem non debere dici, quia non est ex ea assumpta divinitas, sed caro sola, sicut dicebat Nestorius, manifeste vocem suam ignorat. Non enim ex hoc aliqua dicitur alicujus mater, quod totum quod in ipso est, ex ea sumatur. Homo enim constat ex anima et corpore, magisque est homo id quod est secundum animam, quam id quod est secundum corpus. Anima autem nullius hominis a matre sumitur, sed vel a Deo immediate creatur, ut veritas habet, vel si esset ex traductione, ut quidam posuerunt, non sumeretur a Matre, sed magis a patre... Sicut igitur cujuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc quod ab ea corpus eius assumitur, ita Dei mater Beata Virgo Maria dici debet, si ex ea assumptum est corpus Dei qui est verus Deus. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personæ filii Dei qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a Filio Dei in unitatem personæ, necesse est dicere, quod Beata Virgo Maria sit mater Dei ». (*Comp. theol.*, cap. 222). Cfr. C. G., L. IV, cap. 34.

(3) « Non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus ». (C. G., L. IV, c. 34).

Santo. Se dunque la B. Vergine è Madre di Dio, par che ne segua che sia Madre del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: cosa sconveniente. La B. Vergine quindi non può essere appellata Madre di Dio.

A questa obiezione lo stesso Angelico risponde osservando che il nome Dio, quantunque sia comune alle tre persone, tuttavia a volte suppone per la sola persona del Padre e a volte per la sola persona del Figlio o dello Spirito Santo. Conseguentemente, allorchè si dice che la B. Vergine è *Madre di Dio*, il nome *Dio* suppone per la sola persona del Figlio che si è incarnata (1).

4. *Confutazione degli errori.*

— *La posizione di Ebione e di Cerinto*, secondo i quali Cristo sarebbe non già figlio di Dio *naturale* ma soltanto figlio *adottivo*, non si può sostenere. In tal caso infatti — osserva l'Angelico — non già Iddio avrebbe assunto la carne per diventare uomo, ma l'uomo carnale sarebbe diventato Dio ; e così non sarebbe più vero ciò che dice S. Giovanni (1, 14): *Verbum caro factum est,* ma piuttosto il rovescio: la carne si è fatta Verbo. Parimenti, non converrebbe più a Dio quell'annichilimento che gli è attribuito dall'Apostolo (Filipp. 2, 6), ma converrebbe all'uomo l'innalzamento. Finalmente, non converrebbe più al Figlio l'essere uscito dal Padre per venire in questo mondo (Giov. 16, 5) ma soltanto il ritornare al Padre, mentre invece Egli stesso congiunge tutte e due le cose di-

(1) S. *Th.*, III, q. 35. a. 4, ad 3.

cendo (Giov. 16, 5): *Vado* ad eum qui misit me; e ancora: Exivi a Patre *et veni in mundum; et iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*: nell'uno e nell'altro di questi due passi viene comprovata e l'umanità e la divinità (1).

Dimostra poi dettagliatamente come i passi scritturistici sui quali Ebione e Cerinto ecc. vorrebbero basare la loro posizione non hanno affatto quel senso che viene ad essi attribuito. Osserva l'Angelico come « allorchè Salomone (nei Prov. 8, 24) dice: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram*, dimostra sufficientemente che questa generazione esisteva di già prima di tutte le cose corporee. Rimane quindi che il Figlio generato da Dio non abbia desunto l'inizio dell'essere da Maria. Quantunque poi gli eretici si siano sforzati di depravare, con una perversa esposizione, questa ed altre simili testimonianze, dicendo che esse vanno intese secondo la predestinazione (perchè cioè prima ancora della creazione del mondo fu disposto che il Figlio di Dio nascesse da Maria Vergine) e non già che il figlio di lei sia esistito prima del mondo, le parole susseguenti tuttavia — osserva il S. Dottore — dimostrano che Cristo, non solo nella predestinazione, ma anche nella realtà esistette prima di Maria. Ed infatti, dopo le predette parole di Salomone si aggiunge: *Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens;* se (il Figlio di Maria) fosse esistito nella sola predestinazione, non avrebbe potuto far nulla. Questa stessa cosa risulta anche dal testo di S. Giovanni Evange-

---

(1) C. G., L. IV, c. 28.

lista il quale, dopo aver premesso le parole: *In principio erat Verbum* (col quale nome s'intende il Figlio di Dio) per evitare che qualcuno prendesse tali parole secondo la predestinazione, soggiunge: *Omnia per ipsum facta sunt*: et *sine ipso factum est nihil*: cosa che non potrebbe esser vera se il Verbo non fosse realmente esistito prima del mondo (1).

— Anche la *posizione di Eutiche* non si può sostenere per molte ragioni. Ed infatti, « anche dopo l'unione, l'umana natura in Cristo fu ben diversa dalla divinità del Verbo, che è la natura divina. Vi sono sempre in Cristo, anche dopo l'unione, due nature » (2). Inoltre: l'Apostolo parlando di Cristo dice che « *essendo nella forma di Dio, prese la forma di schiavo* » (Filip. 2). Ciò posto, non si può dire che sia la stessa cosa la forma di Dio e la forma di schiavo; non riceve nulla, infatti, chi già ha; e perciò, se è la stessa cosa la forma di Dio e la forma di schiavo, avendo già la forma di Dio, non avrebbe presa la forma di schiavo. E neppure si può dire che la forma di Dio in Cristo per mezzo dell'unione si sia corrotta, poichè in tal caso Cristo, dopo l'unione, non sarebbe più Dio. Non si può neanche dire che la forma di schiavo, nell'unione, si sia corrotta, poichè in tal caso non avrebbe preso la forma di schiavo. Nemmeno si può dire che la forma di schiavo si sia mescolata con la forma di Dio, poichè le cose che si mescolano non rimangono intere, ma

(1) C. G., L. IV, c. 4.
(2) C. G., L. IV, c.35.

parzialmente si corrompono; e perciò non avrebbe detto che aveva preso la forma di schiavo ma qualcosa soltanto di esso. Bisogna dire quindi che in Cristo, secondo le parole dell'Apostolo, anche dopo l'unione, vi furono due forme, e perciò due nature (1). Adduce anche, l'Angelico, altre ragioni, ma quella già esposta ci sembra più che sufficiente.

— *La posizione di Teodoro Mopsuesteno e di Nestorio* » esclude la realtà dell'Incarnazione » e « abbatte il fondamento del cristianesimo » (2). Ed infatti « l'inabitazione del Verbo di Dio nell'uomo, non è l'incarnazione del Verbo di Dio. Il Verbo di Dio, e Dio stesso, ha abitato in tutti i Santi fin dalla creazione del mondo, secondo quel detto dell'Apostolo (II Cor. 6, 16): *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus; quoniam inhabitabo in illis*: la quale inabitazione non può esser detta della incarnazione, poichè, in caso diverso, frequentemente, fin dall'inizio del mondo, Iddio si sarebbe incarnato. Mai infatti le Scritture hanno detto: il Verbo di Dio si è fatto Mosè, Geremia ecc. Han detto invece: il Verbo di Dio si è fatto carne (Giov. 1, 14). Se perciò il Verbo si è fatto carne, ossia, uomo, come ci attesta l'Evangelista, è impossibile che del Verbo di Dio e di quell'uomo vi siano due persone o ipostasi, poichè è impossibile che di due, differenti per persona, possa dirsi la stessa cosa (per es. Socrate è Platone, o viceversa).

(1) C. G., L. IV, c. 35.
(2) Ibid.

Osserva inoltre l'Angelico: L'Apostolo (ai Gal. 4, 4) dice: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*; con le quali parole si dimostra come debba intendersi la missione del Figlio di Dio. In tanto infatti si dice mandato (missus) in quanto è fatto di donna (factum ex muliere); cosa che potrebbe essere vera se il Figlio di Dio non fosse esistito prima ancora di esser fatto di donna: colui infatti che viene mandato in un luogo, esiste prima ancora che sia là dove è mandato. Orbene, quell'uomo che è figlio adottivo, secondo Nestorio, non esistette prima che fosse nato dalla donna. Le parole quindi: *Misit Deus Filium suum* non possono intendersi del figlio adottivo, ma debbono necessariamente intendersi del figlio naturale, cioè, di Dio, del Verbo di Dio. Ma pel fatto stesso che uno è fatto di donna, vien detto figlio della donna. Iddio quindi, il Verbo di Dio è figlio della donna (1).

Finalmente: L'Apostolo — osserva il Santo — dice che *Christus est* (dai Padri) *secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula* (Rom. 5, 5). Ma non è dai Padri se non mediante la B. Vergine. Iddio, quindi, il quale è sopra tutte le cose, è dalla Vergine madre secondo la carne. La Vergine quindi è Madre di Dio secondo la carne (2).

(1) C. G., L. IV, c. 34. Anche nella *Expositio in Epist. ad Gal.* l'Angelico dice: « *Per hoc etiam quod dicitur ex muliere factus* (destruitur) error Nestorii dicentis, Beatam Virginem non esse matrem Filii Dei, sed filii hominis: quod falsum esse ostenditur per hoc quod dicit Apostolus hic, quod *misit Deus Filium suum factum ex muliere*: qui enim fit *ex muliere, est filius eius. Si ergo filius Dei est factus ex muliere, scil. ex Beata Virgine, manifestum est quod Beata Virgo est mater Filii Dei*

(2) Ibid.

Art. 2. — *La maternità divina considerata sotto l'aspetto fisico o fisiologico.*

a) *Un principio fondamentale inconcusso.*

Secondo S. Tommaso — come, del resto, secondo tutti — la Vergine SS. nella sua qualità di Madre di Cristo, e per ciò stesso, di Dio, dovette prestare tutto ciò che vien prestato dalle altre madri nel concepimento dei loro figlioli. Se fu vera madre, dovette fare tutto ciò che è proprio di una vera madre (1). A questo principio generale, indiscusso, si appellano tutti gli antichi scolastici, con a capo S. Tommaso. E ad essi non possono non far eco anche i moderni.

Posto questo principio generale, S. Tommaso, con tutti gli altri, scende al particolare e si domanda: « che cosa fece, in concreto, la Vergine SS., quale vera madre, nel concepimento di Cristo? ». In altri termini: quale fu l'estensione dell'attività materna di Maria nel concepimento di Cristo? La risposta a questa domanda non poteva esser data che alla luce della scienza naturale, ossia, dalla fisiologia. Per comprendere pienamente perciò la posizione di S. Tommaso e degli altri antichi scolastici su questo punto, è necessario tener presente le conclusioni della fisiologia del medioevo, così diverse da quelle di oggi.

(1) « Corpus Christi non est formatum nisi ex materia, quam Virgo ministravit, talem in natura, qualem aliæ matres ministrant ad conceptionem prolis » (In *III. dist.* 3, q. 5, a. 1, in cont.).

b) *Le idee fisiologiche degli antichi scolastici sulla Concezione.*

Gli Scolastici (1) erano soliti distinguere un triplice concepimento, o meglio, tre diversi momenti di uno stesso concepimento, vale a dire: il concepimento del seme (concezione attiva), il concepimento della carne (concezione passiva iniziata) e il concepimento dell'uomo (concezione passiva consumata). 1) Il concepimento del seme (*conceptio seminis*) è costituito dall'atto matrimoniale; 2) il concepimento della carne (*conceptio carnis*) ha inizio dal concepimento del seme, ossia dall'istante della fecondazione, e si estende fino all'infusione dell'anima ragionevole (la quale avverrebbe, secondo gli antichi, nel giorno 40° o 46° nei maschi e nel giorno 80° o 90° nelle femmine) (2); 3) il concepimento dell'uomo (*conceptio hominis*) ha inizio dall'istante dell'infusione dell'anima nel corpo e si estende fino alla nascita. Questo terzo momento è il più lungo, ma è il meno importante, poichè si limita al solo momento o sviluppo del feto già organizzato e animato per opera del nutrimento fornito dalla madre.

Ciò posto, siccome il concepimento di Cristo fu verginale, senza opera d'uomo, non vi fu posto, evidentemente, per il primo di quei tre momenti, vale a dire, la *con-*

(1) Cf. Breitung A., S.J., De conceptione Christi Domini inquisitio physiologico-theologica, in *Gregorianum* 5 (1924) 451 ss.

(2) La ragione di tale ritardo dell'infusione dell'anima al feto va ricercata nella proporzione della forma con la materia. L'anima ragionevole esige un corpo perfettamente organizzato. Oggi però, i fisiologi comunemente ritengono che l'anima venga infusa al corpo subito dopo la *conceptio seminis*, ossia, non appena avvenuta la fecondazione.

ceptio seminis, l'unione cioè dei due sessi. Ebbe però Maria SS. la sua parte, come qualsiasi altra madre, nel secondo e nel terzo momento, ossia nella *conceptio carnis* e nella *conceptio hominis*, che in Cristo (a differenza degli altri uomini, secondo la sentenza degli antichi fisiologi) avvennero in *un solo identico istante* (1), di modo che il corpo di Cristo nel primo istante del suo concepimento (ossia della fecondazione della Vergine per opera dello Spirito Santo) fu formato, fu informato dall'anima razionale e fu assunto dal Verbo (2).

c) *Due questioni: Materia organica o inorganica, attività o sola passività?*

Quale fu dunque l'attività della Vergine SS. nel secondo e nel terzo momento del concepimento?... S. Tommaso, con tutti gli altri Scolastici, ammette che la Madonna abbia somministrato la materia atta al concepimento (3), e, dopo il concepimento, abbia nutrito il feto fino alla nascita.

(1) « Contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta et postmodum assumpta a Verbo Dei » (S. *Th.* III, q. 33, a. 3). In tal caso infatti — come osserva l'Angelico — la carne di Cristo avrebbe avuto una ipostasi propria, diversa da quella del Verbo.

(2) Questa *istantaneità* che gli antichi ritennero miracolosa, dai recenti fisiologi è comunemente ritenuta come *naturale*, poichè si verificherebbe in tutti gli uomini.

(3) « In conceptione Christi fuit secundum conditionem naturæ, quod est natus ex fœmina, sed supra conditionem naturæ, quod est natus ex Virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animali fœmina materiam ministret, ex parte autem maris sit principium activum in generatione, sicut probat Phil. in lib. 1. de Generatione animalium. Fœmina autem, quæ ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad superna-

La materia atta al concepimento, secondo S. Tommaso (il quale segue in ciò Aristotele) è il sangue della donna, non già qualunque sangue, ma quello giunto ad una tal quale più ampia digestione in forza della virtù generatrice della madre (1). La Vergine SS. quindi, non fornì al Verbo una materia informe o prima, e nemmeno una materia di già organizzata (2): nel primo caso infatti, essa non sarebbe stata vera madre e perciò sarebbe stata falsa l'asserzione: *natus ex Maria Virgine*; nel secondo caso, invece, lo Spirito Santo non sarebbe stato più la causa attiva dell'incarnazione del Verbo, e perciò sarebbe stata falsa l'espressione: *incarnatus est de Spiritu Sancto*. Somministrò quindi Maria SS. all'Incarnazione del Verbo il

---

turalem modum generationis Christi pertinet, quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina. Sed ad naturalem modum generationis eius pertinet, quod eius materia, de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiæ, quam aliæ fœminae subministrant ad conceptionem prolis ». (S. *Th.* III, q. 31, a. 5, c.).

(1) « Hac autem materia, secundum Phil. in lib. 1. de Generatione animalium, est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit Corpus Christi conceptum » (S. *Th.* III, q. 31, a. 5, c. et ad 3). « Præbere materiam simpliciter ad generationem alicujus non facit matrem, sed præbere talem materiam sic præparatam, est id quod matrem facit ». (In III, dist. 3, q. 2, a. 1, ad 4). Ibid. q. 5, a. 1,ad 5.

(2) Anche in ciò la fisiologia moderna differisce completamente dall'antica. Essa ammette come cosa indubitabile che riguardo alla materia del concepimento l'uno e l'altro principio, sia quello attivo (maschile) che quello passivo (femminile) prestino qualcosa di vivo, di organizzato, vale a dire, l'ovolo (da parte del principio femminile) e gli spermatozoi (da parte del principio maschile).

Corpo di Cristo non già *in atto*, ma in potenza, non già il corpo formato ma la materia prossima del corpo (1).

Con la questione della materia, organizzata o meno, fornita dalla madre nel concepimento del figlio, è strettamente connessa la questione, molto agitata al tempo dell'Angelico, sulla *attività* o sola *passività* dell'azione materna nel concepimento della prole. Anche a questa questione soltanto la scienza fisiologica poteva dare una risposta. Ma i fisiologi in voga in quel tempo non erano d'accordo su ciò. Aristotele infatti nega alla madre qualsiasi attività. Galeno, al contrario, concede al principio fem-

(1) Ciò viene esposto molto bene dall'Angelico nell'opuscolo *De pluralitate formarum* ove dice: « Objicitur enim sic: si in homine non sit alia forma substantialis, quam anima rationalis, quæ infusa est a Deo, sequitur quod Christus non assumpsit ex Beata Virgine nisi materiam nudam et per consequens quod non assumpsit carnem ex ipsa, quod est erroneum, et contra Damascenum, qui dicit, quod caro Christi est de purissimis sanguinibus Virginis, et ulterius sequitur, ut videtur, quod Christus non sit filius Virginis, et ita beata Virgo non sit mater Christi. Non enim posset dici mater eius ex hoc, quod ministravit materiam primam in incarnatione Christi. Si enim aliunde accepisset Spiritus Sanctus materiam nudam ad formandum ex ea corpus Christi, scilicet ex aëre vel ex aqua vel ex quocumque alio sive animato sive inanimato, non propter hoc idem fuisset mater Christi. Et dicendum ad hoc quod si quis (animadvertat) unde adveniat prima objectio, non plus difficultatis affert ponentibus unam formam in homine quam ponentibus plures, quia hoc est commune utrique opinioni, quod corpus Christi formabatur ex purissimis et castissimis sanguinibus beatæ Virginis per operationem actu formatum. Hoc enim esset ponere quod Christus non fuisset incarnatus de Spiritu Sancto, sed formatio carnis vel corporis effective tribueretur Beatæ Virgini. *Dicendum ergo, quod Beata Virgo ministravit in incarnatione Christi castissimos sanguines corporis sui, quos perfecta digeritione præparavit in corpore suo, ut essent apti ad conceptionem, qui sanguis fuit caro in potentia, non autem in actu antequam formaretur virtute Spiritus Sancti.* In sanguine enim ponitur una sola forma etiam ab adversariis, quæ quidem forma sanguinis non mansit in materia, postquam ex sanguine formata est caro Christi. Oportet ergo dicere secundum utramque

minile, nella generazione, una certa attività, quantunque secondaria e subordinata al principio virile. Ciò posto, nacquero due sentenze contrarie. S. Tommaso, seguendo Aristotele, nega a Maria SS. qualsiasi attività nel concepimento della carne. Egli distingue, in ogni generazione naturale, due principii e tre azioni. Distingue, innanzi tutto, due principii: un principio *virile*, che è attivo, determinante e dà la forma ; ed un principio *femminile*, che è passivo, determinabile e dà la materia. Distingue inoltre tre azioni: la preparazione della materia atta al concepimento ; il concepimento e la nutrizione della prole concepita. La seconda è l'azione principale, e s'attribuisce esclusivamente al principio paterno e virile (1) ; il principio femmineo rispetto a questa azione si comporta al tutto passi-

opinionem, quod in corpore Christi formato nulla remansit forma substantialis quæ esset active a Beata Virgine. *Vere tamen filius Dei assumpsit carnem ex ea, quia ipsa ministravit materiam perfectissime præparatam ad hoc quod formaretur corpus Christi. Unde caro Christi est ex ea materialiter, non autem effective : et hoc est quod dicitur in Symbolo fidei quod incarnatus est de Spirito Sancto, scil. ex Virgine, quia haec præpositio « de » notat habitudinem causæ efficientis, sed haec præpositio « ex » habitudinem causæ materialis. Vere etiam est Beata Virgo mater Christi, quia non solum ministravit materiam sufficienter præparatam in conceptione, sed concepit de Spirito Sancto Filium Dei, et ipsum in utero portavit novem mensibus et nutrivit ipsum, quam sine dolore peperit.* Si autem Deus accipiet ad formandum corpus humanum materiam aliunde quam ex fœmina, jam materia non esset disposita secundum cursum naturæ, ut ex ea formaretur corpus, nec formatum corpus per illud nutriretur et augeretur, et ideo illud, cuius corpus est formatum. Unde licet corpus Evæ formatum fuerit ex costa Adæ, tamen Adam non fuit mater Evæ ».

(1) « Potentia generativa activa est : sed haec potentia est perfecta in viro, unde ejus actio se extendit usque ad formationem generati : in fœmina autem est imperfecta, unde non extendit se eius actio nisi ad præparationem materiæ ». (In III dist. 3, q. 2, a. 1, 5. Item In III, q. 32 ... 4 ad 3).

vamente in ciò che somministra soltanto la conveniente materia alla formazione del corpo umano (1). Al contrario esso spiega la propria attività in due altre funzioni, vale a dire: nel fornire quella materia ch'è presupposta com'elemento primo e indispensabile d'ogni ulteriore formazione; e poi, susseguentemente all'atto del concepimento, nella conveniente gestazione ed alimentazione della prole concepita fino alla sua maturità. Nel concepimento del Signore, Maria è dunque il principio passivo; in luogo del principio attivo sopravviene la virtù dell'Altissimo, lo Spirito Santo: « Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi » (Luc. 1, 35). La attività pertanto della Santa Vergine in questo misterioso processo, fu semplicemente una preparazione e un proseguimento dell'opera di Dio; col suo purissimo sangue, Ella ha apprestata la materia propria al concepimento e ha nutrito nel suo seno il frutto benedetto concepito di Spirito Santo, lo ha nutrito e condotto a piena maturità (2). Ma quanto all'atto in sè stesso della concezione di

(1) « Haec autem materia, secundum, Phil. in lib. 1 de Generatione animalium, est sanguis mulieris, non quicunque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum ». (S. *Th.* III, q. 31, a. 5 c. ad 3). « Præbere materiam simpliciter ad generationem alicujus non facit matrem, sed præbere talem materiam sic præparatam, est id quod matrem facit ». (In III. dist. 3, q. 2, a. 1 ad 4; ibid. q. 5, a. 1, ad 5).

(2) « In conceptione prolis invenitur triplex actio. Una quæ est principalis, scil. formatio et organizatio corporis, et respectu huius actionis agens est tantum pater, mater vero solummodo ministrat materiam. Alia actio est præcedens hanc actionem ut præparatoria ad ipsam; cum enim generatio naturalis sit ex determinata materia, eo quod unusquisque actus in propria materia fit, sicut in 2, de anima dicit Philos., oportet ut formatio prolis fiat ex materia convenienti et non ex quacumque. Unde oportet esse aliquam

Cristo, Ella si comportò del tutto passivamente, presentando in sè medesima le condizioni presupposte all'opera divina, ossia, prestando all'azione soprannaturale della virtù di Dio la materia già disposta a tale azione (1).

L'Angelico appoggia questa sua sentenza, oltrechè su Aristotile, su S. Ambrogio, S. Agostino, S. Giovanni Damasceno ed altri. La ritiene più conforme all'insegnamento della Chiesa e più atta a salvare la perfetta maternità con la perfetta verginità.

virtutem agentem, per quam præparatur materia ad conceptum. Sicut autem dixit Phil. in 2. Physic. ars quæ operatur formam, principatur et imperat ei quæ præparat materiam, sicut ars compaginans navim ei quae complanat ligna, et ideo virtus quæ præparat materiam ad conceptum est imperfecta respectu eius quæ ex materia præparata prolem format. Haec autem virtus præparans est matris, quæ imperfecta est respectu virtutis activae, quae est in patre, unde dicit Phil. in 15. de animalibus, ut supra, quod mulier est sicut puer, qui nondum potest generare. Tertia actio est concomitans vel sequens actionem principalem. Sicut enim locus facit ad bonitatem generationis, ita et bona dispositio matricis operatur ad bonam dispositionem prolis, quasi præbens fomentum... Secundum hoc ergo dico, quod in principali actione formationis corporis Christi nihil fuit ex parte Beatæ Virginis quod esset activum; sed id quod beata Virgo ministravit, se habet materialiter tantum ad hanc actionem: virtus autem divina fecit totum quod fit in aliis conceptionibus per virtutem seminis quod est a patre: et ideo Damascenus divinam virtutem dicit quasi divinum semen, ut in littera habetur. In secunda vero et tertia actione Beata Virgo active operata est, sicut aliæ matres, unde et vere mater fuit ». (III. dist. 3, q. 2, a. 1, sol.). « Non solum *materiam* præstitit Beata Virgo ad conceptionem Christi, sed materiam convenientem ad producendum aliquid simile in specie, et locum convenientem et nutrimentum conveniens conceptioni fœtus; et hoc sufficit ad rationem matris ». (In III, dist. 4, q. 2, a. 1 ad 1).

(1) « Conceptio attribuitur Virgini B. non tamquam principio activo, sed quia ministravit materiam conceptui, et in eius utero est conceptio celebrata ». (S. *Th.* III, q. 33, a. 4, ad 2). « In ipsa conceptione Christi B.

d) *Concepimento naturale e soprannaturale.*

A chi chiedesse se il concepimento di Cristo sia stato naturale o soprannaturale, si può rispondere, con l'Angelico, che esso fu naturale ed insieme soprannaturale, sotto diverso aspetto. Fu *naturale* da parte del suo principio passivo, e fu *soprannaturale* da parte del suo principio attivo. Da parte della materia del concepimento, somministrata dalla madre, tutto fu cosa naturale. Da parte invece della virtù attiva, tutto fu miracoloso. Siccome però qualsiasi cosa viene giudicata più secondo la forma che secondo la materia, più secondo l'agente che secondo il paziente, ne segue che il concepimento di Cristo debba dirsi *simpli-*

Virgo nihil active operata est, sed solum materiam ministravit: operata tamen est ante conceptionem aliquid active, præparando materiam, ut esset apta conceptui ». (S. *Th.* III, q. 32, a. 4 c.). Il GAETANO commenta: « Adverte hic, quod aliud est loqui de ipso actu conceptionis et aliud de mensura ipsius actus. In littera non dicitur, quod B. Virgo nihil active operata est in mensura actus conceptionis, sed dicitur quod nihil active operata est *in ipso actu conceptionis*. Nam B. Virgo in illo instanti conceptionis, materiam ministravit, ac per hoc active operata est, quia materiam ministrare agere procul dubio est: ita quod in toto tempore præcedente instans conceptionis, B. Virgo active præparavit materiam (ut in secunda conclusione dicitur) et in instanti terminante tempus illud, quod fuit instans conceptionis, præparatam materiam ministravit (ut in prima conclusione dicitur), quasi ad terminum suæ actionis perveniens. *Ad ipsum autem conceptionis actum non concurrit active, sed passive, suscipiendo in materia ministrata actionem agentis Spiritus Sancti loco seminis...* ». (Ad 1 obj. Scot.). « Dic ergo quod potentia generativa fœminæ est activa, non generationis, sed materiæ proximæ et propriae ipsius generationis et geniti... ». (Ad 4). Ambæ enim opiniones sunt extremæ: et quod mater concurrat active ad generationem, et quod mater sit pure receptive et passive principium filii: media siquidem est Peripatetica sententia, matrem esse principium activum materiæ et passivum generationis ejusdem ».

citer miracoloso e soprannaturale, e solo *secundum quid* naturale (1).

e) *Tre obiezioni*: Si potrebbe obiettare: questo modo di generazione semplicemente soprannaturale, non viene forse a derogare alla vera e naturale umanità di Cristo (e perciò alla vera e naturale maternità di Maria ?...). Essendo stato esso generato in modo diverso dagli altri uomini, non ne segue forse che Egli sia diverso dagli altri ?

Affatto ! risponde l'Angelico. Poichè l'infinita virtù divina, la quale dà la loro naturale efficacia agli agenti inferiori finiti, può produrre immediatamente da sè tutti gli effetti che produce per mezzo di loro. Conseguentemente, dalla materia somministrata dall'attività materna può formare, senza concorso di principio virile, un corpo capace dell'anima umana (2).

(1) « Si enim consideremus id, quod est ex parte materiæ conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id, quod est ex parte virtutis activæ, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis judicatur secundum formam, quam secundum materiam, et similiter secundum agens, quam secundum patiens, inde est, quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa, et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis ». (S. *Th.* III, q. 33, a. 4 ad 1). « Præter unionem duarum naturarum in unam hypostasin, quæ completa est in conceptione Christi, quæ est miraculum omnium miraculorum, est etiam aliud miraculum, ut virgo manens virgo concipiat hominem Deum... Materia enim quam Virgo ministravit, fuit materia ex qua naturaliter corpus hominis formari potuit, sed virtus formans, fuit divina. Unde simpliciter dicendum est, conceptionem illam miraculosam esse, naturalem vero secundum quid ; et propter hoc Christus dicitur naturalis filius Virginis, quia naturalem materiam ad eius conceptum præparavit ». (In III, q. 2, a. 2, in sol. ; ibid. a. 1 ad 1).

(2) « Neque tamen hic generationis modus veræ et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, quum virtus divina infinita sit, ut supra I. 43 probatum est,

Fa anzi di più. Mentre infatti il principio virile dando una cosa (la maternità) ne distrugge un'altra (la verginità), la virtù infinita dell'Altissimo dà a Maria la maternità mantenendole la verginità (1).

Si obbietta, inoltre: Se l'azione dello Spirito Santo ha sostituito nel concepimento di Cristo l'attività del principio virile, ne segue che lo Spirito Santo possa dirsi *padre di Cristo*.

S. Tommaso nega anche questa conseguenza. E giustifica la sua negazione con questo limpido ragionamento: mentre in Maria — egli dice — si verifica pienamente la ragione di Madre, nello Spirito Santo non si verifica affatto la ragione di Padre. Il generante infatti — secondo l'ordine stabilito da Dio in ogni generazione —

et per eam omnes causæ virtutem producendi effectum sortiantur, quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur, potest per Deum absque illius causæ adminiculo produci ejusdam speciei et naturæ. Sicut igitur virtus naturalis, quæ est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem, ita virtus divina, quæ talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humam habentem ». (C. G., L. IV, c. 45). « Fœmina ex qua aliquis homo nascitur, mater illius dicitur ex eo quod materiam ministrat humano conceptui. Unde Beata Virgo Maria quæ materiam ministravit conceptui Filii Dei, vera mater Filii Dei dicenda est. Non enim refert ad rationem matris, quacumque virtute materia ministrata ab ipsa formetur. Non igitur minus mater est quæ materiam ministravit Spiritu Sancto formandam, quam quæ materiam ministrat formandam virtute virilis seminis ». (*Comp. Theol.*, c. 222).

(1) « Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi quod Virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filii Dei dicatur; virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur, ea vero quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat ». (C. G., L. IV, c. 45 in f.).

deve produrre un essere simile a sè comunicandogli la propria sostanza: cosa che si verificò soltanto in Maria, e non già nello Spirito Santo (1). L'azione dello Spirito Santo nella generazione di Cristo anzichè generativa è semplicemente formativa e creativa (2), di modo che Cristo, secondo l'umana natura, può dirsi con esattezza *creatura* dello Spirito Santo.

La somiglianza *imperfetta* dell'uomo con Dio (per ragione della creazione a immagine di Lui e per ragione

---

(1) Christus conceptus est de Maria Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei et ideo dicitur filius eius. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de Spiritu Sancto sicut de activo principio, non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo. Et ideo Christus non dicitur filius Spiritus Sancti ». (*S. Th.* III, q. 32, a. 4 ad 1). « Licet autem filius Dei dicatur de Spiritu Sancto ex Maria Virgine incarnatus et conceptus, non tamen dicendum est, quod Spiritus Sanctus sit pater hominis Christi, licet Beata Virgo eius mater dicatur. Primo quidem quia in Beata Maria Virgine invenitur totum quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui Spiritu Sancto formandam, ut requirit matris ratio. Sed ex parte Spiritus Sancti non invenitur totum, quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat. Unde si fuerit aliquod agens quod faciat aliquid non ex sua substantia, nec producit ipsum in similitudinem suæ naturæ, pater eius dici non poterit. Non enim dicimus quod homo sit pater eorum quæ facit per artem, nisi forte secundum metaphoram. Spiritus autem Sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est sed magis ab eo procedens: secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis: est enim alia natura humana et divina in Christo. Relinquitur ergo quod Spiritus Sanctus pater hominis Christi dici non possit ». (*Comp. Theol.*, c. 233. Cfr. *Exposit. in Matth.* cap. 1).

(2) « Spiritus enim Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua *substantia*, sed sola sua virtute operatus est ad eius productionem. Non igitur potest dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum humanam generationem ». (C. G., L. IV, c. 47). « Spiritus Sanctus non genuit Christum de Beata Virgine: quia secundum Damascenum (De fid. orthod. L. 8)

della assimilazione a Lui per mezzo della grazia) non può applicarsi a Cristo, poichè a Lui conviene una filiazione *perfetta*. Conseguentemente, neppure in questo senso può dirsi figlio dello Spirito Santo o della Trinità (1)

Si obietta infine: tutta la SS. Trinità ha operato il concepimento del corpo di Cristo, essendo un'opera di Dio *ad extra* (2). Perchè dunque si dice nel simbolo degli Apostoli che Cristo fu « concepito di Spirito Santo » ? (3).

L'Angelico spiega come le ragioni di tale appropriazione debbano essere ricercate nelle singolari relazioni che ha il mistero dell'Incarnazione con la proprietà personale dello Spirito Santo. Il mistero dell'Incarnazione infat-

generare est de sua substantia alium producere... Nec iterum Spiritus S. est similis Christo in natura illa quam in utero Virginis formavit; unde non potest Spiritus S. dici pater Christi secundum humanitatem ». (In III, dist. 3, q. 1, a. 2, q. 2 ad 3; ibid. q. 2, a. 1, ad 4).

(1) « In homine est quædam similitudo Dei imperfecta, et in quantum creatus est ad imaginem Dei et in quantum recreatus est secundum similitudinem gratiæ: et ideo utroque modo potest homo, dici filius Dei, et quia scil. est creatus ad imaginem eius, et quia est ei assimilatus per gratiam... Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis, unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus, non tamen debet dici filius Dei neque ratione creationis neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis æternæ: secundum quam est filius patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus Sancti, nec etiam totius Trinitati ». (S. *Th.* III, q. 32, a. 3, c, ad 2; In III, dist. 4, q. 1, a. 2, q. 2, in sol. 1 ad 1).

(2) « Conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata » (III, q. 32, a. 1 c.). « Tres personæ fecerunt, ut humana natura uniretur uni personæ Filii ». (S. *Th.* III, q. 3, a. 4, c.). « Corpus Christi a tota Trinitate formatum est, sed specialiter a persona Verbi assumptum, quia ad hoc formatum est, ut ei uniretur ». (In *Joan.*, c. 12, lect. 5). « Opus conceptionis commune quidem est toti Trinitati; secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis ». (S. *Th.* III, q. 32, a. 1, ad 1).

(3) La formola del Simbolo significa che il Figlio, mandato dal Padre,

ti si può considerare sotto un triplice aspetto, vale a dire: nel suo *principio movente* (l'*amore* singolare di Dio per l'uomo), nel suo *termine* (l'unione della natura umana con la persona del Figlio di Dio, opera della *grazia*) e nel *suo fine* (la *santificazione* e adozione della natura umana alla figliolanza di Dio). Orbene, sotto ciascuno di questi tre aspetti l'Incarnazione è strettamente congiunta con la persona dello Spirito Santo. Essa, infatti, nell'intima vita personale di Dio, è l'*Amore* sostanziale tra il Padre e il Figlio (1); è il principio e la sorgente d'ogni grazia e d'ogni dono alla creatura, essendo Essa stessa dono sostanziale del Padre al Figlio e del Figlio al Padre (2); è principio di santificazione, essendo Essa stessa in Dio la Santità in persona (3). Nei tre rispetti dell'Incarnazione, quindi, si riflettono vivamente i tre raggi del carattere personale dello Spirito Santo, Amore, Bontà e Santità sussistente. Giustamente quindi l'Incarnazione gli viene appropriata, quantunque *effettivamente* sia di tutte e tre le Persone in comune.

---

ha formato a se stesso, per mezzo dello Spirito Santo, la sua umanità sacrosanta.

(1) Cfr. S. Th., III, q. 37-38.

(2) « Profecto — dice il Santo con Agostino, nell'Enchir. n. 40 — modus iste, quo natus est Christus de Spiritu Sancto... insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis præcedentibus meritis in ipso exordio naturæ suæ, quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui Filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei; ac si in naturæ humanæ susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis qua nullum peccatum posset admittere. Quæ *gratia propterea per Spiritum Sanctum fuerat significanda, quia ipse proprie sic est Deus*, ut dicatur etiam Dei donum ».

(3) Cfr. S. Th., III, q. 32, a. 1.

Art. 3. — *La maternità divina considerata sotto l'aspetto metafisico.*

a) *La maternità, formalmente relazione.*

Qualsiasi vera maternità consiste essenzialmente non già nelle sole operazioni materne (quali sono il concepimento, la gestazione e il parto) ma nella *relazione reale* che lega perennemente la madre al proprio suo figlio.

Mentre infatti le suddette operazioni materne passano, rimane sempre la relazione che lega indissolubilmente la madre al figlio, a causa della originaria identità della sostanza, che rimane anche dopo la nascita del figlio.

Anche la divina maternità quindi è formalmente una relazione, e si riferisce, per se stessa, ad un altro (ordinem dicit *ad aliud*). Questa relazione è fondata nel concorso fisico proprio della madre, e di cui abbiamo parlato nell'articolo precedente. Sorge quindi spontanea la domanda: la relazione che lega Maria SS. al suo divin Figlio è una relazione *reale* o di *ragione* soltanto ?

b) *Relazione reale di Maria con Cristo e relazione di ragione di Cristo con Maria.*

S. Tommaso, con tutti gli altri Teologi, ammette che la relazione della Madre al Figlio è reale, poichè si fonda sopra una relazione che in lei è reale, ossia, sulla generazione (1).

Riguardo invece alla relazione di Cristo con Maria.

(1) « Christus dicitur realiter filius Virginis Matris ex relatione reali maternitatis ad Christum ». (S. *Th.* III, q. 35, a. 5, c.; In III. dist. 8. q. 11 a. 5).

l'Angelico (contro Scoto ecc.) ritiene che sia soltanto *di ragione* (*relatio rationis*) (1). La ragione ch'egli porta è ben chiara. Il soggetto della filiazione — Egli dice — non è già la natura o una parte della natura, ma è soltanto la persona o l'ipostasi; orbene, in Cristo non v'è che la persona o l'ipostasi eterna. Conseguentemente non vi può essere in Cristo nessuna filiazione al difuori di quella che è nell'ipostasi eterna. Qualsiasi relazione poi che vien detta di Dio nel tempo, non pone in Dio stesso eterno qualcosa di reale, ma di ragione soltanto. E perciò, la filiazione con la quale Cristo si riferisce alla madre, non può essere una relazione reale ma soltanto di ragione. Ciò non toglie che Cristo possa dirsi realmente figlio di Maria in forza della reale relazione di maternità che lega la madre al Figlio. Un esempio. La relazione di dominio su tutte le cose, è soltanto di ragione da parte di Dio; ciò non ostante Iddio vien detto realmente signore di tutte le creature, in forza del reale assoggettamento della creatura a Lui. Del pari: la relazione di filiazione riguardo a Maria, è soltanto di ragione da parte di Cristo, ciò non ostante Egli vien detto realmente figlio di Maria, in forza della reale relazione di maternità verso Cristo (2).

Si può e si deve dire che l'ipostasi del Figlio di Dio.

(1) Cfr. S. *Th.*, I, q. 13, a. 7. *De potentia*, q. 7, a. 10 e altrove.

(2) « Quia subiectum filiationis non est natura, aut pars naturæ, sed solum persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona nisi æterna, non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quæ sit in hypostasi æterna. Omnis autem relatio, quæ ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo æterno, aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum est. (q. 13, a. 7). Et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum

quantunque secondo la sua eterna generazione non sia dalla Vergine, lo è però secondo la sua generazione temporale (1). Quest'unità della persona in Cristo suppone necessariamente un contatto simultaneo di generazione temporale et eterna. Vale a dire: nel medesimo istante in cui Maria concepì Cristo secondo la natura umana, il Padre, con una generazione continua, ininterrotta, gli comunicava la natura divina. Si ha dunque una duplice generazione (eterna e temporale) che va però a terminare ad un'unica persona, a costituire un'unica filiazione (2).

Art. 4. — *La maternità divina considerata sotto l'aspetto morale.*

Moralmente considerata, la maternità divina ci si presenta di una dignità singolare, impareggiabile. È una dignità che — come osserva l'Angelico — non è stata

secundum rationem. Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione, quæ cointelligitur relationi maternitatis ad Christum, sicut etiam Deus dicitur dominus relatione, quæ cointelligitur reali relationi, qua creatura subjicitur Deo. Et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter dominus ex reali subjectione creaturæ ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum ». (*S. Th.* III. q. 35, a. 5 c.; In III. dist. 8. q. 1. a. 5).

(1) « Oportet igitur quod filiatio qua suppositum æternum Filii refertur ad Virginem matrem, non sit *realis relatio*, sed *respectus rationis* tantum. Nec propter hoc impeditur quin Christus sit vere et realiter filius Virginis matris, quia realiter ab ea natus est ». (*Comp. theol.* c. 212. Item. *Quodlib.* 1. a. 2. c. et 9. a. 4, c. et ad 1.).

(2) « Filiatio respicit hypostasim consequentem ad generationem. Quamvis ergo hypostasis Filii Dei secundum generationem eius æternam non sit a Virgine, tamen secundum generationem eius temporalem ex ea est ». (In III. dist. 4, q. 2, a. 1, ad 5).

concessa a nessun'altra creatura. A nessun uomo e a nessun Angelo è stato concesso di esser padre o madre di Dio. Questo privilegio singolare fu concesso soltanto a Maria. Per questo — aggiunge l'Angelico — la Vergine SS. nell'Apocalisse 13, 1, vien detta *donna vestita di sole*, quasi tutta ripiena della divinità (1).

Questa singolare dignità della Madre di Dio viene dedotta logicamente dalla vicinanza di Maria a Dio e dalle relazioni che ella contrae con le tre divine persone.

a) *La più vicina a Dio.*

Vien dedotta, innanzitutto, dalla vicinanza di Maria a Dio, il vero grande, infinitamente grande e causa di grandezza. L'Angelico stabilisce questo inconcusso principio: « Quanto più una cosa è vicina a Dio e tanto più grande è la sua dignità » (2). Conseguentemente, siccome la natura umana di Cristo è unita nel modo più stretto che si possa immaginare (3), essa possiede la dignità più eminente a cui una creatura possa essere in-

(1) « *Mater eius* i. e. Dei. Hic ostenditur eius *dignitas*. Nulli enim creaturæ hoc concessum est, nec homini nec Angelo, ut esset pater aut mater Dei, sed hoc fuit privilegium gratiæ singularis, ut non solum hominis sed Dei mater fieret, et ideo in Apoc. 12, 1. dicitur: « Mulier amicta sole » quasi tota repleta divinitate ». (*In Matth.*, 1. 18).

(2) « Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo quod est Deus, propinquiora et similiora » (S. Th. I, q. 55, a. 3, c.). « Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii » (S. *Th.* III. q. 27. a. 5. c.).

(3) « Nullus autem modus esse aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhæreat, quam quod ei in unitate personæ coniungatur » (*Comp. theol.*, op. I, cap. 214).

nalzata (1). Quanto più dunque una creatura è vicina e unita a Lui e tanto più è grande. Ma nessuna creatura, come Maria, è unita e congiunta a Cristo, essendo Cristo « nato da essa » (Matt. 1, 16). La congiunzione infatti che vi è tra madre e figlio è la più grande che si possa dare (2). Non vi è dunque, in tutto il creato, una dignità che possa sia pur lontanamente paragonarsi a quella di Maria. Ciò non ostante. Ella rimane sempre una pura creatura che, quantunque indefinitamente distante da tutte le altre creature, è infinitamente distante da Dio. Conseguentemente — insegna l'Angelico — si può pensare sempre qualcosa che sia o possa essere migliore di Lei (3). Ed infatti, tutte le cose create possono considerarsi sotto un duplice aspetto: assolutamente in se stesse e in relazione a Dio, Bontà increata. Se si considerano assolutamente in se stesse, qualunque creatura può essere qualcosa di meglio ; se si considerano invece in confronto al Bene increato, la dignità della creatura riceve una certa infinità dall'infinito a cui è paragonata, come la natura umana in quanto è unita a Dio, e la B. Vergine in quanto è Madre di Dio... In questi paragoni, tuttavia

(1) « Natura humana, quam Christus assumpsit, est multo nobilior, quam quælibet creatura, sed hoc habet ex unione Divinitatis, et non ex principiis essentialibus » (*In II,* dist. 16, a. 3, ad 4).

(2) « Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam » (*S. Th.* III, q. 27, a 5 c.).

(3) « Quamvis beata Virgo sit exaltata super Angelos, quia tamen non usque ad æqualitatem Dei, manet adhuc distantia et potest adhuc aliquid melius esse » (*In I,* dist. 44, q. 1, a. 3 ad 4).

— osserva il Santo — vi è anche un doppio ordine, vale a dire: primo, perchè quanto più una cosa con più nobile confronto vien riferita a Dio, tanto più è nobile; e così l'umana natura in Cristo è nobilissima, perchè vien pargonata a Dio per mezzo dell'unione, e dopo di essa la B. Vergine, dal seno della quale è stata presa la carne unita alla divinità; e così di seguito. Secondo, perchè qualcuno di questi confronti è sotto qualche aspetto soltanto, come quello dell'universo relativamente al fine, e quello della madre relativamente al figlio; e perciò, dalla dignità del confronto, non si può giudicare della cosa in modo assoluto, e dire, per es., che non vi può essere nulla di meglio della B. Vergine, ma solo *secundum quid*, dicendo che non vi può essere una madre di un figlio migliore » (1). In quest'ultimo senso si può anche dire — secondo l'Angelico — che la B. Vergine, per ragione della sua divina maternità, o meglio, del bene infi-

(1) « Bonitas creaturæ dupliciter considerari potest. Aut quæ est ipsius in se absolute, et sic quælibet creatura potest esse aliquid melius: aut per comparationem ad bonum increatum, *et sic dignitas creaturæ recipit quandam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut humana natura, in quantum est unita Deo, et Beata Virgo in quantum est Mater Dei*... Sed tamen in istis comparationibus est etiam ordo duplex: primo, quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilius est; *et sic humana natura in Christo nobilissima est, quia per unionem comparatur ad Deum, et post Beata Virgo, de cuius utero caro Divinitati unita, assumpta est*, et sic deinceps; secundo quia quædam istarum comparationum est secundum respectum tantum, sicut universi ad finem et matris ad filium; et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi judicium de re absolute, ut dicatur, quod Beata Virgine non potest aliquid melius esse, sed secundum quid, ut dicatur, *quod non potest esse melioris mater*, nec ad majus bonum ordinatur universum » (*In I.* dist. 44, q. 1, a. 3 c.).

nito che è Dio, « ha una certa dignità infinita » (1). « La infinità del Figlio rende in qualche modo infinita la dignità della Madre ». Così aveva detto il Maestro dell'Angelico, S. Alberto Magno (2). In tal senso Iddio non potrebbe creare una creatura più grande, ossia, una madre di un figlio più grande. Secondo l'Angelico, quindi, dopo l'unione ipostatica non vi è cosa più nobile della maternità divina.

b) *Le relazioni con le tre Persone Divine.*

Un'altra ragione della singolare, impareggiabile grandezza della Madre di Dio la troviamo nelle relazioni di Maria, in forza della sua divina maternità, con ciascuna delle tre divine persone della SS. Trinità, relazioni che a nessun'altra creatura convengono. Commentando le parole del saluto dell'Angelo: « Il Signore è con te », l'Angelico nota la singolare familiarità della Vergine — superiore a quella degli Angeli — con Dio Padre, con Dio Figlio, con Dio Spirito Santo. Ciascuna di queste tre persone fu in Maria in modo tutto singolare. La Vergine SS. — come si cantava in un inno — fu « il nobile triclinio di tutta la Trinità » (3).

(1) « Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et B. Virgo ex hoc quod est mater Dei *habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus*, est ex hac parte non potest aliquid melius esse Deo » (S. *Th.* I, q. 26, a. 6, ad 4).

(2) « *Filius infinitat matris bonitatem*, infinita bonitas in fructu infinitam quamdam adhuc ostendit in arbore bonitatem » (*Mariale, super Missus est*, q. 197).

(3) « (B. Virgo) excellit angelos in familiaritate divina, et ideo hoc designans Angelus dixit: « Dominus tecum » quasi dicat: ideo exhibeo tibi

II. La maternità spirituale di Maria.

La maternità divina è intimamente e necessariamente connessa con la maternità spirituale. La maternità fisica verso il Cristo, infatti, era per la maternità spirituale verso i Cristiani. La generazione *fisica* di Cristo, era ordinata alla generazione *spirituale* dei Cristiani, ossia, dei membri di Cristo, poichè il Verbo si è incarnato anche per unire a se stesso, come a capo, tutte le creature come sue mistiche membra, diventando così la sintesi di tutte le opere di Dio *ad extra*.

1. S. *Tommaso e il termine « Madre Spirituale »*.

S. Tommaso, nelle opere teologiche ed esegetiche, non attribuisce mai il termine di « madre nostra » a Maria, quantunque ai suoi tempi un tale titolo sia stato concesso non di rado alla Vergine da S. Alberto Magno suo Maestro, da S. Bonaventura (1) suo amico, da Corrado

reverentiam quia tu familiarior es Deo quam ego, nam Dominus est tecum. Dominus, inquit, Pater cum eodem filio, quod nullus Angelus nec aliqua creatura habuit. Luc. 1, 35: Quod enim nascetur ex Te Sanctum, vocabitur Filius Dei, Dominus fiilius in utero: Isai. 32, 6: Exulta et lauda habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel. Aliter est ergo Dominus cum b. Virgine quam cum Angelo; quia cum ea ut filius, cum Angelo ut Dominus. Dominus Spiritus Sanctus sicut in templo, unde dicitur: « Templum Domini, Sacrarium Spiritus Sancti, quia concepit ex Spiritu Sancto. Luc. 1, 35: Spiritus Sanctus superveniet in te. Sic ergo familiarior cum Deo est B. Virgo quam Angelus; quia cum ipsa Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus, scil. tota Trinitas. Et ideo cantatur de ea: Totius Trinitatis nobile triclinium. Hoc autem verbum: « Dominus tecum » est nobilius verbum, quod sibi dici possit. (*Expos. in Salut. Ang.*).

(1) Espresse ciò molto bene S. Bonaventura: « Non tantum est ipsa mater Dei carnalis, sed hominum spiritualis...: unum genuit carnaliter,

di Sassonia e da Riccardo da S. Lorenzo. Una volta soltanto usa una tale espressione, in un discorso, citando le parole di un inno medievale in cui la Vergine SS. viene invocata quale « pia ed umile madre » (1). Ciò nonostante l'Angelico — come asserisce il P. Bover, « ci dà tutta la realtà di questa maternità e tutti gli elementi di cui si compone » (2).

2. S. *Tommaso e la realtà della maternità spirituale.*

S. Tommaso infatti, nella Somma Teologica, rileva chiaramente che il fine dell'Incarnazione fu la *rinascita degli uomini alla figliolanza divina*. E si appella all'autorità di S. Agostino il quale, nel libro *de sancta Virginitate*, cap. 6, allude a Cristo nostro capo, nato miracolosamente da Maria Vergine, per significare che i suoi membri sarebbero nati, secondo lo spirito, dalla vergine Chiesa (3). Orbene, se la Incarnazione, secondo l'Ange-

omne genus humanum spiritualiter, Unde proprie dicitur in Luca: Maria genuit Filium suum Primogenitum, quia licet unum genuit carnaliter, nos omnes spiritualiter » (*Serm.* 2 *in Pent.*).

Cfr. CHETTINI E., O. F. M., Mariologia S. Bonaventuræ, Sibenici - Romæ 1941, p. 45.

(1) « Benedicta *a justis*, quia exaudis in precibus, liberas in tentationibus, augmentas gratiam in virtutibus. De secundo et tertio in hymno: *Pia mater* et humilis, naturæ memor fragilis, in huius vitæ fluctibus, nos rege tuis precibus... » (*Serm.* 23, *in Annuntiatione B. V.*).

(2) Op. cit. p. 38.

(3) « Quarto propter ipsum finem Incarnationis *quæ ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei*, non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex Deo, in est ex ipsa Dei virtute: cuius rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus dicit in libro de sancta Virginitate, cap. VI: Oportebat caput nostrum insigni miraculo secundum carnem nasci de Virgine, quo significaret membra sua de Virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura » (S. *Th.* III, q. 28, a. 1).

lico, è ordinata alla rinascita spirituale degli uomini, è evidente che la Vergine, cooperando in modo essenziale all'Incarnazione, ha anche cooperato in modo essenziale alla loro spirituale rinascita alla vita della grazia, ed è perciò loro madre spirituale.

Un altro argomento in favore della spirituale maternità di Maria lo troviamo in alcuni testi nei quali S. Tommaso, parlando dello spirituale sposalizio della Chiesa o della natura umana con Cristo, insegna che un tale sposalizio (nel quale viene significata tutta l'economia dell'umana salvezza) si operò, come nel talamo nuziale, nel seno stesso della SS. Vergine (1). Si sa che S. Paolo, con l'immagine dello sposalizio, esprime l'ineffabile unione degli uomini con Cristo, col quale formano un corpo solo. Orbene, se questa incorporazione degli uomini a Cristo si verificò nel seno di Maria, è evidente

---

(1) « Est ergo materia hujus Psalmi (44) de quibusdam sponsalibus Christi et Ecclesiæ, quæ quidem primo initiata fuerunt, quando Filius Dei univit sibi naturam humanam in utero virginali. Psal. 15 *Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Unde eadem est materia huius Psalmi et libri qui dicitur Cantica Canticorum » (*In Ps.* 44, n. 1).

« Nativitas (Christi) designatur, cum dicitur: *Ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo.* Thalamus uterus virginalis est; de hoc sicut sponsus processit, quia in eo unione perpetua desponsavit humanam naturam » (*In Ps.* 18, n. 3).

« Mystice autem per nuptias intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiæ... Et illud quidem matrimonium initiatum fuit in utero virginali, quando Deus Pater Filio humanam naturam univit in unitate personæ: unde huius coniunctionis thalamus fuit uterus virginalis » (*In Io.* c. 2, lect. 1, n. 1).

« *In diademate quo coronavit eum mater sua...* Mater vero sua eum coronasse dicitur, quia Virgo Maria illi de sua carne carnis materiam præbuit. *In die desponsationis eius,* hoc est, in tempore incarnationis eius, quando sibi coniunxit *Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam* » (*Expos. 1 in Cant.* 3, 11).

che la maternità di Maria rispetto a Cristo si estende anche a tutti coloro che sono così intimamente uniti con Lui.

Inoltre: S. Tommaso, parlando delle parole d'Isaia: *Sarà chiamato il suo nome Emanuele,* (Is. 7, 14) ossia, Dio con noi, dice che « in molte maniere Cristo è con noi. E' con noi, innanzi tutto, *come fratello*, per la comunicazione della natura ». E adduce a questo proposito le parole del Cantico dei Cantici: « Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meæ ? » (1). Questa madre alla quale Cristo deve la partecipazione della nostra natura umana, natura che rende Cristo nostro fratello, è evidentemente Maria. Noi quindi e Cristo siamo figli di una medesima madre, Maria, e per questo siamo fratelli.

IV. - LA SINGOLARE MISSIONE DI MARIA CONSIDERATA NELLE SUE CONSEGUENZE IMMEDIATE

La Mediazione universale e la Regalità universale sono due conseguenze logiche ed immediate della maternità universale, ossia, della singolarissima missione affidata da Dio a Maria. La conseguono e la integrano. La missione infatti di Madre universale è, per se stessa, una missione *mediatrice*, poichè pone la Vergine SS. in mez-

(1) « Notandum super illo verbo *Vocabitur nomen eius Emmanuel*, id est, nobiscum Deus, quod Christus est nobiscum multipliciter. Primo, tamquam frater, per naturæ consortium. Cant. (8): *Quis mihi det te fratem meum sugentem ubera matris meæ ?* » (*In Is.*, c. 7, ad fin.).

zo tra il Creatore e le creature, congiungendoli. E', inoltre, una missione *regale*, poichè, pel fatto che è Madre del Creatore, ha il dominio su tutte le creature, e pel fatto che è Madre delle creature ha il dominio sul regno della grazia, di cui dispone da Padrona, insieme a Cristo e subordinatamente a Cristo.

A questi due concetti, quello di Mediazione e di Regalità universale. S. Tommaso non dà un grande sviluppo, come han fatto altri autori del suo tempo (per es. S. Alberto M., S. Bonaventura). Li tocca però nelle varie sue opere in modo sufficiente.

1. La Mediazione Universale

Diciamolo subito! In nessuna delle sue opere l'Angelico ha trattato *ex professo* la questione della mediazione universale di Maria. L'ha trattata soltanto *per transennam*, in alcune sue opere minori, vale a dire nella *Expositio salutationis Angelicæ* e in alcuni sermoni mariani.

Non deve sorprendere — osserva il P. Merkelbach (1) — il fatto che nelle opere teologiche del Medio Evo la questione della Mediazione (come pure quella della Assunzione) non vengano trattate *ex professo*. Si deve infatti tener presente: 1) che una tale questione non si trovava nel Libro delle Sentenze di Pier Lombardo, libro che, per più secoli, fu come un testo delle scuole teologiche; 2) la questione della Mediazione non era coerente col sistema filosofico di Aristotele, seguito dall'Angelico:

(1) l. c. p. 528.

3) e neppure presentava *speciale* difficoltà o connessione con qualche questione trattata nelle opere teologiche. Così, per esempio, la pienezza di grazia in Cristo e il suo concepimento offrirono occasione di parlare della pienezza della grazia nella Vergine SS. e della sua santificazione e purificazione dalla macchia del peccato originale. Orbene, nulla di simile si trova per la mediazione, la quale presentava soltanto la *comune* difficoltà — considerata e risolta dall'Angelico, come vedremo — di conciliare la mediazione degli altri con quella di Cristo, unico Mediatore.

Per queste ragioni la questione della Mediazione rimane — per così dire — fuori della teologia *ufficiale* dell'Angelico. Fu toccata soltanto in altri suoi scritti minori. Del resto, il relativo silenzio stesso di S. Tommaso, su questo punto, è ben sintomatico. Egli conosceva che ai suoi tempi la dottrina della mediazione mariana era assai comune, come risulta da S. Bernardo (ch'egli spesso cita e quindi conosce), da Ugone di S. Caro suo confratello, da S. Alberto Magno, suo Maestro, e da S. Bonaventura, suo amico. Se avesse avuto qualcosa in contrario, non avrebbe certamente taciuto, come fece a riguardo della questione dell'Immacolata Concezione. Invece, non solo non levò mai alcun accento di protesta, ma si lasciò sfuggire alcune espressioni che, riunite insieme, gettano una discreta luce sulla questione della mediazione mariana e, più precisamente: 1) sul concetto preciso, sulla possibilità e sull'esistenza della medesima; 2) sulla mediazione di Maria SS. nell'acquisto di tutte le grazie (cooperazione alla cosiddetta redenzione *ogget-*

tiva) e 3) sulla mediazione di Maria SS. nella distribuzione di tutte le grazie (cooperazione alla cosidetta redenzione *soggettiva*). Esporremo questi tre punti fondamentali in tre articoli distinti.

Art. 1. — *La mediazione mariana in genere.*

1) *Concetto preciso della mediazione.*

Nel *mediatore* — insegna l'Angelico — possiamo considerare due cose: 1) la *ragione di medio* tra i due estremi (di modo che disti da tutti e due); e 2) l'*ufficio di congiungere* i due estremi (di modo che deferisca all'uno le cose dell'altro).

Ciò posto -- prosegue — tutte e due queste cose convengono a Cristo, non già in quanto Dio, ma solo *in quanto uomo.* Ed infatti: 1) Cristo, in quanto uomo, *sta in mezzo* e dista dai due tstremi: dista da Dio nella natura, e dista dagli uomini nella dignità e nella grazia; in quanto uomo, inoltre 2) *congiunge i due estremi*, ossia, gli uomini con Dio e viceversa, deferendo agli uomini i precetti e i doni di Dio, soddisfacendo ed interpellando Iddio per gli uomini (1).

(1) « In mediatore duo possumus considerare: primo quidem rationem medii, secundo officium coniungendi: est autem de ratione medii, quod distet ab utroque extremorum; coniungit autem mediator per hoc, quod ea quæ unius sunt defert ad alterum: neutrum autem horum potest convenire Christo secundum quod est Deus, sed solum secundum quod est homo... Quia secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate gratiæ et gloriæ; in quantum etiam est homo, convenit ei coniungere homines Deo, præcepta et dona Dei hominibus exhibendo, et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando » (III q. 26, a. 2, ad 3).

Non solo le due condizioni richieste per avere un Mediatore convengono a Cristo, ma convengono a Lui soltanto in *modo perfetto*, in quanto che con la sua morte riconciliò a Dio il genere umano (1).

Ciò posto, ossia, posta l'unicità del Mediatore, ci si domanda: è possibile ammettere, oltre Cristo, altri mediatori ?

2) *Possibilità della Mediazione Mariana.*

S. Tommaso non esita ad ammettere, oltre a Cristo, altri mediatori tra Dio e gli uomini, in quanto cioè cooperano all'unione con Dio in *modo dispositivo* e *ministeriale* (2).

Come si debbono intendere le due espressioni: *in modo dispositivo* e *ministeriale* ?

L'espressione *in modo dispositivo*, sembra che debba intendersi nel senso di prestare una cosa che è previa alla mediazione di Cristo, come fecero, per esempio, i profeti. L'espressione poi: *in modo ministeriale*, pare che debba intendersi nel senso di applicazione, per virtù ed

---

(1) « Ad mediatoris officium proprie pertinet coniungere et unire eos inter quos est mediator, nam extrema uniuntur in medio: unire autem homines Deo perfective quidem (cioè, *principaliter*) convenit Christo, per quem homines sunt reconcilaiti Deo... Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit: unde cum Apostolus dixisset: *Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*, subiunxit: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus* » (S. *Th.* III, q. 26, a. 1. c.).

(2) « Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter » (S. *Tt.* III, q. 26, a. 1, c.).

in nome di Cristo, dei frutti della redenzione, come fanno i sacerdoti della Nuova Legge.

Ciò posto, all'obiezione desunta dall'unicità del Mediatore (obiezione che crea ancora imbarazzo agli oppositori della Corredenzione in senso stretto), proclamata dall'Apostolo (I Tim., 25), l'Angelico risponde distinguendo: *perfective*, ossia *principalmente* (come risulta dalla risposta ad 2), uno soltanto è il mediatore tra Dio e gli uomini; *secondariamente*, ossia in *modo dispositivo e ministeriale*, vi possono essere anche altri mediatori (1). La mediazione quindi, che in forza dei principii di S. Tommaso, si può e si deve rivendicare alla Vergine SS., non è e non può essere: 1) una mediazione *primaria*, ma soltanto secondaria, non coordinata ma subordinata a Cristo, ossia, in concreto: una cooperazione alla mediazione di Cristo *in modo dispositivo e ministeriale*, molto diverso però — come vedremo — da quello di tutti gli altri i quali possono chiamarsi *mediatori*. Fu mediatrice in *modo dispositivo*: preparando e rendendo possibile, specialmente col suo libero consenso, la redenzione; *e in modo ministeriale*, applicando agli uomini, con la sua potente intercessione, i frutti della redenzione.

(1) « Unire autem homines Deo perfective convenit Christo, per quem homines sunt Deo reconciliati secundum II Cor. 5, 19: *Deus est in Christo mundum reconcilians sibi*. Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum Mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cum Apostolus dixisset (I Tim. 2, 5): *Unus mediator Dei et himnum homo Christus Jesus*, subiunxit: *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus...* ». (S. *Th.* III, q. 26, a. 1).

3) *Esistenza della Mediazione Mariana.*

Oltre a chiarire il concetto e a provare la possibilità della mediazione mariana, S. Tommaso prova anche, con sufficienza di dati, l'esistenza di questa mediazione.

Non gli è ignoto il termine stesso di *Mediatrice* dato a Maria. Egli stesso infatti lo usa una volta soltanto, quantunque in un caso particolare e in un senso molto ristretto (1). Ma sopratutto non gli è ignota — come ben presto vedremo — la realtà, tutta la realtà in esso racchiusa e da esso significata, vale a dire, la mediazione di Maria sia nell'acquisto (cooperazione alla redenzione oggettiva) che nella distribuzione di tutte le grazie (cooperazione alla redenzione soggettiva).

Ci limitiamo, per ora, a dimostrare la mediazione della Vergine SS. in genere.

La Vergine SS. può dirsi veramente *Mediatrice*, poichè si verificano anche in Lei, in modo secondario e subordinato, le due condizioni poste da S. Tommaso per avere un Mediatore, vale a dire: *la ragione di medio* tra i due estremi, e l'*ufficio di congiungerli.*

Nella Vergine SS. si verifica, innanzitutto, la *ragione di medio* tra i due estremi, ossia, tra il Creatore e le creature, distando da tutti e due: dista dal Creatore, essendo pura creatura (2): dista da tutte le altre pure creature

---

(1) « Gessit quantum ad primum (miraculi Canæ procuratio) Mater Christi *mediatricis* personam » (*In Jo.* c. 2, lect. 1, n. 2).

(2) « Mater Dei est pura creatura » (S. *Th.* III, q. 25, a. 5).

per la sua incomparabile dignità di madre di Dio (1) e per la sua pienezza di grazia (2).

Nella Vergine SS. si verifica anche, in secondo luogo, l'ufficio di congiungere i due estremi. Ed è precisamente

(1) « Beatæ Virgini nulla mulier comparatur » (In Ps. 44, n. 11).

« Notandum super illo verbo *Ecce virgo*, quod dicitur *ecce* propter eminentiam singularem: quia supra mulieres propter virginitatem: unde dicit *Ecce virgo*. Secundo supra virgines propter fecunditatem: unde dicit *concipiet*. Tertio supra angelos omnes propter fructus dignitatem: unde dicit *pariet filium* » (In Is. c. 7, fin.).

« Antiquitus erat valde magnum quod angeli apparerent hominibus; vel quod homines facerent eis reverentiam, habebant pro maxima laude... Quod autem angelus feceret homini reverentiam, numquam fuit auditum, nisi postquam salutavit beatam Virginem, reverenter dicens: *Ave*.... Quia angelus erat maior homine, et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad dignitatem... Secundo quantum ad familiaritatem ad Deum... Tertio præminebat propter plenitudinem splendoris gratiæ divinæ; angeli enim participant ipsum lumen divinum in summa plenitudine... Non ergo erat decens ut homini reverentiam exhiberet, quousque aliquis inveniretur in humana natura, qui in his tribus excederet angelos: et hæc fuit beata Virgo... Beata Virgo excessit angelos in his tribus. Et primo in plenitudine gratiæ, quæ magis est in beata Virgine quam in aliquo angelo: et ideo ad insinuandum hoc, angelus ei reverentiam exhibuit, dicens: *Gratia plena*; quasi diceret: Ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiæ... Secundo excedit angelos in familiaritate divina: et ideo hoc designans angelus dixit: *Dominus tecum*... Dominus inquit, Pater cum eodem Filio; quod nullus angelus nec aliqua creatura habuit... Aliter est ergo Dominus cum beata Virgine quam cum angelo: quia cum ea ut Filius, cum angelo ut Dominus, Dominus Spiritus Sanctus, sicut in templo... Cum ipsa Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus, scilicet, tota Trinitas... Hoc autem verbum *Dominus tecum* est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo angelus reveretur beatam Virginem, quia mater Domini, et ideo Domina est. Unde convenit et hoc nomen Maria, quod syra lingua interpretatur Domina. Tertio excedit angelos quantum ad puritatem; quia beata Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem in aliis » (Op. 6).

(2) Si possono quindi applicare alla Madonna le parole dette dall'Angelico nei riguardi di Cristo: « Distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gloria » (S. *Th.* III, q. 26, a. 2).

ciò che intendiamo ora dimostrare nei due articoli seguenti.

Art. 2. — *Mediazione di Maria nell'acquisto di tutte le grazie.*

Tratteremo qui — è ben chiaro — la mediazione che S. Tommaso chiama *dispositiva* alla mediazione *perfettiva* o principale di Cristo, ossia, la cooperazione di Maria SS. all'acquisto di tutte le grazie (alla cosiddetta redenzione oggettiva).

1) *Cooperazione remota alla Redenzione.*

Si può dire che in due modi — secondo l'Angelico — la Vergine SS. abbia cooperato alla nostra redenzione: in modo remoto e in modo prossimo.

La Vergine SS. cooperò alla redenzione, innanzitutto, in modo remoto, ossia, meritando la venuta del Redentore. La B. Vergine — secondo i principii di S. Tommaso — non potè certamente meritare la stessa ncarnazione redentrice o la divina maternità, essendo cose di ordine superiore e principio di ogni merito. Potè però meritare *de congruo*, « desiderando e chiedendo », come e più ancora dei SS. Padri dell'antico Testamento, la venuta, a suo tempo, del Redentore già promesso (1). Che anzi, in forza della grazia iniziale che le era stata concessa, meritò quel grado di grazia, ossia, di purità e di santità che la rese degna Madre del Redentore (2).

(1) « Congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant » (*S. Th.* III, q. 2 a. 11).

(2) « B. Virgo dicitur meruisse portare dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis

2) *Cooperazione prossima alla Redenzione*

La Vergine SS. cooperò alla Redenzione, in secondo luogo, in modo prossimo, ossia, prestando il suo libero consenso dal quale Iddio volle che dipendesse la venuta del Redentore e la nostra stessa Redenzione, che si *iniziò* con l'Incarnazione stessa del Verbo e si *compì* con la morte di Cristo: due momenti (la Incarnazione e la morte di Cristo), cronologicamente distanti, ma logicamente vicini. Con la stessa Incarnazione, la redenzione veniva *virtualmente* operata. Non è pura poesia ma è profonda realtà teologica il dire che il seno purissimo di Maria è stato il primo altare su cui il Redentore si è immolato. Come infatti la prevaricazione aveva avuto inizio da una donna sedotta dal serpente, così la redenzione ebbe inizio da una donna annunziata dall'Angelo (1). Se l'uomo dice alla donna: « a causa tua sono rovinato » ; la donna può ri-

et sanctitatis gradum ut congrue posset esse Mater Dei » (Ibid. ad 3). « B. Virgo non meruit Incarnationem, sed præsupposita Incarnatione, meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui, in quantum decebat quod Mater Dei esset purissima et perfectissima Virgo » (*In III Sent.*, d. 4, q. 3, a. 1, ad 5).

(1) « *Dies*, id est, Gabriel, *eructat verbum diei*, id est, Virgini beatæ proponit verbum Salvatoris : sed *nox*, id est, diabolus, *indicat scientiam nocti*, id est, Evæ » (*In Ps.* 18, 2).

« Conveniens fuit, Matri Dei annuntiari per angelum divinæ Incarnationis mysterium... Hoc fuit conveniens reparationi humanæ, quæ futura erat per Christum ; unde Beda dicit (in Homil. in fest Annunt.): « Aptum humanæ restaurationis principium, ut angelus a Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam divino: quia prima perditionis humanæ fuit causa, cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiæ decipiendam » (S. *Th.* III q. 30 a. 2, c.).

« Eva quæsivit fructum, et in illo non invenit omnia quæ desideravit: beata autem Virgo in fructu suo invenit omnia quæ desideravit Eva » (Op. 6).

spondere all'uomo: « Per causa mia tu sei salvo » (1). Tra i motivi addotti da S. Tommaso per dimostrare la convenienza dell'annunciazione, v'è anche questo: perchè avveniva allora, in forza dell'Incarnazione, una specie di spirituale matrimonio tra il Figlio di Dio e la natura umana; e la Vergine doveva dare il consenso in luogo e in rappresentanza di tutta la natura umana (2). Conseguentemente l'intento dell'Angelo era di ottenere il tanto sospirato e necessario consenso (3). Questo consenso « ridondò a salvezza di tutto il genere umano » (4).

(1) « Si dicit vir: Propter te damnor, mulier potest respondere: Per me salvaris » (Serm. fest. 33).

(2) « Congruum fuit B. Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem, ut servaretur congruus ordo coniunctionis Filii Dei ad Virginem: ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur, quam carne eum conciperet... Secundo, ut posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret: ad quod se promptam obtulit, dicen: *Ecce ancilla Domini.* Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam: et ideo per annuntiationem exspectabatur consensus Virginis loco totius humanæ naturæ ». (S. *Th.* III, q. 30, a. 1, c).

(3) « Angelus intendebat circa Virginem... animum eius inducere ad consensum, quod quidem fecit exemplo Elisabeth, et ratione ex divina omnipotentia sumpta ». (S. *Th.* III, q. 30, a. 4, c).

Sottolinea poi in modo speciale la *necessità* di un tale consenso. Si chiede infatti: « utrum necessarium fuerit annuntiari B. Virgini, quod in ea erat generandum » (S. *Th.* III, q. 30, a. 1). E si obietta: « Videtur quod non fuerit necessarium B. Virgini annuntiari, quod in ea fiendum erat: annuntiatio enim ad hoc solum necessaria esse videbatur, ut Virginis consensus haberetur: sed consensus eius non videtur necessarius fuisse: quia conceptus Virginis prænuntiatus fuit propheta prædestinationis « quae sine nostro completur arbitrio..... ». E risponde: « Ad primum ergo dicendum quod prophetia prædestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente » (ad 1).

(4) « Consensus B. Virginis... in multitudinis salutem redundans, imo totius humani generis ». (*In Sent. III*, dist. 3, a. 2 qc. 2).

Il seno di Maria quindi portò il prezzo della redenzione (1). Il concepimento di lei segnò la distruzione di tutti i peccati (2). Nel frutto del suo seno troviamo tutti non solo la soavità ma anche la salvezza (3).

Quel consenso si estese all'esistenza del Redentore e di tutta l'opera sua redentrice iniziatasi con l'Incarnazione; e perciò durò nei suoi effetti fino alla morte redentrice di Cristo, alla quale fu presente, immersa in un oceano di dolore, partecipe della passione e del merito del martirio (4).

La Vergine sola, secondo S. Tommaso, immune da ogni maledizione, tolse la maledizione, portò la benedizione, e aprì la porta al paradiso (5).

Si può ammettere — secondo i principii dell'Angelico — che la Vergine SS. abbia meritato *de congruo*, con merito di convenienza (non già *de condigno*) tutte le grazie meritate da Cristo *de condigno* ossia, con merito di stretta giustizia. Il libero consenso della Vergine, infatti, inspirato dalla carità, fu indubbiamente meritorio; ed avendo avuto per oggetto immediato l'Incarnazione redentrice con tutte le sue dolorose conseguenze, ossia, la Redenzio-

---

(1) « Venter beatæ Virginis dicitur beatus... quia portavit pretium redemptionis ». (Serm. dom. 46).

(2) « Sequitur utilitas conceptionis, quæ fuit omnium peccatorum destructio » (Serm. fest. 32).

(3) « In fructu Virginis suavitatem invenimus et salutem... Et ideo quæ desideramus, quæramus in fructu Virginis ». (Op. 6).

(4) « Habuit meritum martyris, mortem crucis cum Filio patiendo ». (Serm. 58, in Assump. B.M.V.).

(5) « Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione, et ideo benedicta in mulieribus, quia ipsa sola maledictionem sustulit, et benedictionem portavit, et ianuam paradisi aperuit (Op. 6).

ne (con il cumulo di grazie in essa racchiuse), si può dire, in certo qual modo, che Ella tutte — per quanto poteva — le ha meritate. Cristo *solo*, — secondo S. Tommaso — poteva meritare agli altri la grazia *de condigno*, essendo il capo di tutti (1). Gli altri invece possono meritare tali grazie solo *de congruo*: è conveniente infatti che Iddio, nella salvezza degli altri, compia, a proporzione dell'amicizia, la volontà di colui il quale, essendo in istato di grazia, compie la volontà di Dio.

Secondo i principii dell'Angelico, quindi, la Vergine SS. può esser salutata benissimo col titolo di *Corredentrice* del genere umano, ossia, di mediatrice nell'acquisto di tutte le grazie della Redenzione (cooperatrice immediata nella cosidetta redenzione oggettiva).

Ci si potrebbe opporre l'articolo 5° della questione XLIII della Terza Parte della Somma Teologica nella quale S. Tommaso prova che la qualifica di *Redentore* conviene soltanto a Cristo. Ma ci sembra facile rispondere che la Vergine SS. fu soltanto *Corredentrice* (ossia, cooperatrice alla Redenzione) e non già *Redentrice*. Cooperò infatti alla « soluzione del prezzo » del nostro riscatto, soluzione operata da Cristo soltanto (ma non senza la cooperazione subordinata di Maria).

3. *Obiezioni equivoche.*

Contro questa conclusione ha scritto recentemente un articolo il Ch.mo P. Lennerz della Pont. Università

(1) S. *Th.* I-II. q. 144, a. 6.

Gregoriana (1). Ma la sua argomentazione mi sembra basata tutta sopra equivoci che è bene dissipare.

L'equivoco fondamentale è questo: una continua confusione fra *operazione* e *cooperazione*, tra redenzione e corredenzione, ossia, cooperazione alla redenzione. Si asserisce, infatti, che non si tratta di una questione « mariologica », ma si tratta invece di una questione riguardante « la natura e l'essenza dell'opera stessa della redenzione nostra » (p. 575).

A nostro modesto avviso, si tratta invece di una questione essenzialmente « mariologica », poichè si tratta della *cooperazione immediata* di Maria SS. all'opera della redenzione. E' necessario infatti distinguere bene tra *redenzione* e *cooperazione* alla redenzione, come si suole distinguere fra *peccato* e *cooperazione* al peccato. La *redenzione* è propria ed esclusiva di Cristo : ma la *cooperazione* immediata è propria ed esclusiva di Maria. Pel fatto ch'Ella non abbia *operato* immediatamente la redenzione, non ne segue ch'Ella non vi abbia *cooperato* immediatamente.

Il P. Lennerz ha ragioni da vendere (e sono queste le ragioni che fanno più breccia sui suoi lettori e seguaci) allorchè insiste nel dire che la Redenzione è stata *operata* esclusivamente da Cristo. Ma non ha altrettanto ragione — così ci sembra — allorchè nega alla B. Vergine la *cooperazione* immediata alla Redenzione. Altro è *operare* la Redenzione (cosa propria di Cristo) ed altro è *cooperare*

(1) *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*, in *Gregorianum* 28 (1947) 574-597 ; 29 (1948) 118-141.

alla Redenzione (cosa propria di Maria). E' questo l'equivoco in cui è caduto e cade continuamente il suddetto Autore con coloro che lo seguono (1).

Si noti una contraddizione del P. Lennerz. Egli asserisce che dalla S. Scrittura si può dedurre « che la B. Vergine diede il suo libero consenso per divenire Madre del Redentore ». Ma aggiunge tosto: « Cosa che può intendersi della *cooperazione remota* nell'ordine fisico della redenzione oggettiva » (2).

Ci sia lecito osservare: « dare il libero consenso per divenire Madre del Redentore » significa *intendere* la Redenzione, di modo che la Redenzione è il termine della volontà di colui il quale dà il suo libero consenso. Portandosi perciò direttamente il consenso sulla stessa Redenzione, coopera ad essa, con ciò, in modo diretto, immediato. Si tratta perciò di cooperazione morale (non fisica) *prossima* (non remota).

Ma il P. Lennerz nega che l' *intenzione* possa necessariamente rendere *immediata* una cooperazione. E porta l'esempio di uno il quale prepara il veleno con l'intenzione di darlo ad un altro, il quale se ne servirà per un omicidio. Questa cooperazione formale all'omicidio — secondo il P. Lennerz — è *mediata*, non *immediata*. E difatti — così ragiona — l'intenzione di colui il quale preparò il veleno era bensì l'omicidio, ma l'omicidio da perpetrarsi

(1) Avevamo di già rilevato questo equivoco fondamentale nella nostra Mariologia (I ediz., vol. II. p. 349; II ediz., vol. II. p. 292). Ecco le nostre parole: « *Cl. Professor (Lennerz) confundere videtur, ut patet, operationem homicidii cum cooperatione ad homicidium* ».

(2) *De B. Virgine*, ed. 3. p. 128.

da un altro (non da lui). Ciò che egli *intende immediatamente*, non è l'omicidio, ma e la preparazione del veleno... La sua *azione*, perciò, non raggiunge *immediatamente* l'atto dell'omicidio (posto da un altro).

Tutto ciò — salva reverentia tanto viro debita — ci sembra profondamente errato. L'illustre Professore par che confonda, al solito, l'*operazione* dell'omicidio con la *cooperazione* (formale) al medesimo. Certo: chi ha operato *direttamente* l'omicidio, non è stato, nel caso di cui si tratta, quello stesso che ha preparato il veleno. Ma da ciò non segue affatto che colui il quale ha preparato il veleno *con l'intenzione* di farlo servire all'omicidio (e non già con l'intenzione di preparare soltanto il veleno) non vi abbia cooperato moralmente in modo immediato, di modo che l'omicidio stesso venga imputato anche a lui. La sua intenzione non si è limitata a preparare il veleno (come vorrebbe il nostro avversario) ma si è spinta *fino all'omicidio stesso* da compiersi con tale veleno da lui preparato. L'oggetto o termine immediato della sua volontà non è già il veleno (come vorrebbe il nostro avversario) ma è l'*omicidio* da perpetrarsi col veleno. Colui che, col veleno, opera l'uccisione, è causa immediata *fisica* e *morale* (causa immediata *fisica*, perchè somministra il veleno ; e causa immediata *morale*, perchè lo porge con l'intenzione di uccidere). Colui invece il quale *coopera* alla uccisione, è soltanto causa *mediata fisica* (perchè prepara il veleno) e causa *immediata morale* dell'uccisione (poichè prepara il veleno con l'intenzione di farlo servire all'omicidio). Mentre quindi l'azione *fisica* di quest'ultimo si

porta immediatamente sulla preparazione del veleno, la sua azione *morale* si porta immediatamente sull'omicidio

Non bisogna quindi confondere l'*uccisione immediata* con la *cooperazione immediata* all'uccisione.

Altro dunque è operazione ed altro è cooperazione

Per comprendere bene l'equivoco fondamentale in cui cade di continuo il P. Lennerz (1) è necessario tener presente come ogni *cooperazione formale* a qualche opera buona o cattiva (a differenza della cooperazione puramente *materiale* che è sempre mediata e remota), è sempre, di natura sua, *immediata e prossima*. Una tale cooperazione infatti, non va a terminare nella sola somministrazione del mezzo (per es. il veleno per uccidere il nemico), ma va a terminare (in forza della cognizione e della intenzione) all'uccisione stessa del nemico, essendo essa conosciuta ed intesa, ed influendo su di essa fino a che non si sia avuta. Per questo l'effetto è imputato sia a colui che uccide, sia a colui che ha cooperato all'uccisione.

Mi spiego con un esempio assai noto e messo in ballo dallo stesso P. Lennerz. Tizio, servo iniquo, pensa di uccidere il suo padrone Caio: ma non vuole eseguire il suo perfido disegno senza il consenso di Sempronio, suo collega. Sempronio dà liberamente il suo consenso, e Tizio uccide Caio. A chi si deve imputare direttamente l'uccisione di Tizio, a Caio o a Sempronio?... E' evidente: a tutti e due: a Tizio come causa prossima *fisica e morale*,

(1) L'equivoco fu rilevato di già molto bene dal suo dottissimo confratello P. G. Bover (Cfr. *Marianum*, 2 (1940) 24-27, *Analecta sacra Tarraconensia*. 3 (1941) 169-186), ma di ciò il P. Lennerz par che non abbia tenuto alcun conto.

e a Sempronio come a causa prossima *morale* soltanto (la cooperazione per mezzo del consenso è azione *morale*). A Tizio, perchè ha *operato* direttamente l'uccisione di Caio; e a Sempronio perchè vi ha *cooperato* direttamente.

Si fa quindi una deplorevole confusione fra causa fisica e causa morale.

Altrettanto si dica della cooperazione di Maria SS. alla nostra redenzione. Certo: la nostra redenzione è stata *operata* immediatamente da Cristo, e da Cristo soltanto; ma ad essa ha *cooperato* immediatamente Maria, poichè Dio ha voluto farla dipendere dal libero consenso di Lei e dalla sua libera somministrazione di quel sangue che doveva essere il prezzo della nostra redenzione. Maria non diveniva Madre di un Figlio di Dio al quale poi sarebbe accaduto di essere il Redentore del mondo, ma di un Figlio di Dio il quale veniva appunto *per* essere il Redentore del mondo, o meglio, per *incominciare* fin dal primo momento della sua esistenza l'opera sua redentrice, poichè, secondo l'insegnamento di S. Paolo (1), fin dal primo istante della sua Incarnazione, Cristo si offrì al Padre come Vittima di obbedienza e di espiazione, e perciò nel seno stesso di Maria si inaugurò quella Redenzione che avrebbe avuto poi il suo spaventoso epilogo sull'altare della croce.

La nostra redenzione perciò, va attribuita immediatamente a tutti e due, a Cristo e a Maria: a Cristo perchè l'ha immediatamente *operata* (come causa immediata sia fisica che morale) e a Maria perchè vi ha immediatamente

(1) Hebr. 10, 5-9.

cooperato (come causa fisica remota, e come causa morale prossima).

Allorchè quindi gli scrittori ecclesiastici (per es. S. Alfonso, Sedlmayr ecc.) asseriscono che soltanto Cristo, *coi suoi meriti*, ci ha redenti, non dicono *nulla* contro la *cooperazione* immediata di Maria SS. alla Redenzione. Maria non *l'ha operata* direttamente, ma ha *cooperato* ad essa direttamente. Il suo libero consenso all'Incarnazione redentiva in quanto tale (dal quale Iddio ha voluto far dipendere la nostra redenzione) e alle gravissime, dolorose conseguenze fu indubbiamente *meritorio*: ebbe infatti tutte le condizioni richieste pel merito: carità, opera buona fatta liberamente ed ordinazione divina; e siccome tale consenso ebbe per effetto immediato il Redentore e la redenzione, se ne può logicamente dedurre che meritò *de congruo* tutte le grazie della Redenzione, meritate *de condigno* dal solo Redentore. Il consenso ch'Ella diede, almeno inplicitamente, sul Calvario, presso la Croce, alla morte redentrice di Cristo, fu una continuazione, una logica e necessaria conseguenza di quello che aveva già dato nell'Annunciazione. Esso — anche se non fu ripetuto — non essendo stato giammai ritrattato — influì sulla morte redentrice di Cristo (e perciò sulla nostra redenzione) fino alla fine.

Altrettanto si dica della cooperazione di Eva al peccato originale di Adamo. Certo, il peccato originale è stato *operato* immediatamente soltanto da Adamo; ma vi ha *cooperato* immediatamente Eva. Conseguentemente si può dire che noi siamo stati rovinati (immediatamente) da Adamo e da Eva: da Adamo, il quale ha *operato* la

nostra rovina, e da Eva, la quale vi ha *cooperato,* come causa *morale* e *diretta*: *morale,* poichè con la sua persuasione indusse Adamo al peccato; *diretta,* poichè sapeva che le sorti di tutta l'umanità erano legate al consenso di Adamo (1).

Nè si obietti: il peccato di Eva, non entra nello stesso peccato originale — come osserva il P. Lennerz (p. 582), essendo esso esclusivo di Adamo; così — parallelamente — il merito di Maria non entra nella stessa redenzione.

Si può infatti e si deve concedere che il peccato di Eva non entri nello stesso peccato originale originante per costituirlo (come elemento intrinsicamente costitutivo del medesimo); come la cooperazione di Maria non entra nella stessa redenzione per costituirla in se stessa (come elemento intrinsecamente costitutivo della medesima). Non si può tuttavia negare che il peccato originale originante commesso da Adamo sia dipeso, di fatto, quanto alla sua stessa *esistenza*, dalla cooperazione di Eva, e che Eva vi abbia realmente influito; come la redenzione di Cristo, di fatto, sia dipesa, nella sua stessa esistenza — per libera disposizione divina, onde attuare il noto piano di rivincita — dalla cooperazione di Maria — dal suo libero consenso all'incarnazione redentiva in quanto tale, ed abbia su di essa realmente influito. Si ha quindi una reale dipendenza nella esistenza, non già nell'essenza. E ciò che dipende da un altro nell'esistenza, dipende da lui

(1) « *Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit; qui uxori suæ morem gerere volens, in transgressione divini præcepti eam secutus est, edendo de fructu ligni vetiti* ». (Comp. Theol., 191).

immediatamente e non già mediatamente. La cooperazione quindi di Eva alla rovina (operata dal solo Adamo) e la cooperazione di Maria alla nostra redenzione (operata dal solo Cristo), sono evidentemente due cooperazioni (non operazioni) *immediate*. Tutte le grazie della redenzione, tutte, non ci sono state meritate (con merito di stretta giustizia) da Cristo senza la immediata cooperazione di Maria.

Inoltre: quantunque la cooperazione di Eva alla nostra rovina e la cooperazione di Maria alla nostra salvezza, non siano parti *essenziali*, relativamente, della nostra rovina e della nostra redenzione, sono però parti *integranti*, e come tali sono state ordinate da Dio nel suo piano relativo sia alla rovina che alla salvezza. Dio, perciò, volle che la nostra redenzione dipendesse, nella sua stessa *esistenza*, dalla cooperazione di Maria: come permise che la nostra rovina dipendesse, quanto alla stessa *esistenza*, dalla cooperazione di Eva. Volle inoltre che, come il peccato originale di Adamo ebbe quale parte integrante il demerito di Eva, così il merito e la soddisfazione redentrice di Cristo avesse come parte integrante il merito e la soddisfazione correndentrice di Maria. E perciò, quantunque la cooperazione (meritoria e soddisfattoria) di Maria SS. non entri nell'*essenza* della redenzione (operata dal solo Cristo), non ne segue che essa — per libera disposizione di Dio — non sia stata voluta da Lui come necessaria per la nostra redenzione.

Certo: *in definitiva*, sono i meriti e le soddisfazioni *condegne* di Cristo che hanno operata la nostra redenzione e che ci vengono applicati, poichè i meriti e le soddisfa-

zioni *congrue* di Maria SS. traggono la loro efficacia corrnetworktiva dai meriti e dalle soddisfazioni condegne di Cristo. Con ciò però non si escludono le soddisfazioni e i meriti congrui di Maria, *ad melius esse redemptionis* (*non ad simpliciter esse*).

Ma il sullodato Autore ancora non cede le armi e obietta: « Libere consensum dedit (B. Virgo) ut Mater Redemptoris fieret; *nullum* autem habetur *argumentum*, Deum ipsum Incarnationem et Redemptionem ita a consensu Beatæ Virginis dependentem voluisse, ut sine hoc consensu Incarnatio et Redemptio futura non fuisset ». (L. c. n. 7, 275).

Contro una tale asserzione sta il testo stesso evangelico dell'Annunciazione. Se Iddio non avesse voluto far dipendere l'Incarnazione e la Redenzione dal libero consenso di Maria, perchè glielo fece richiedere dall'Angelo? Inoltre, contro una tale asserzione, sta tutta la tradizione cristiana, rappresentata da una lunga serie di Padri e di Scrittori Ecclesiastici addotta dal P. Bover, con a capo S. Tommaso. Come si può dunque asserire che « non si ha nessun argomento... » Se la nostra asserzione è vera — come crediamo di aver dimostrato — lo stesso sullodato Autore è costretto a deporre le armi. Egli stesso, infatti, spiegando la cooperazione prossima in *ordine morali*, ha scritto: « Si vero consensus ita se haberet, ut ipso hoc consensus alius ad ponendum opus determinaretur, haberetur verus influxus moralis determinans existentiam operis, ergo vera cooperatio in ordine morali ». Orbene, tutto ciò

(1) L. C., n. 163.

— come crediamo di aver dimostrato — si è verificato. Quindi, anche secondo i principii posti dal suddetto Autore si può e si deve concludere ad una cooperazione *immediata* di Maria SS. alla nostra Redenzione. Giustamente scriveva il P. Merkelbach: « *B. Virgo ad omnes fructus redemptionis acquirendos sine ulla exceptione est cooperata, cum eius consensus in adventum Redemptoris et sacrificium redemptorium Crucis conditio fuerit et causa operis redemptorii : si enim ipsa non consensisset, Christus non venisset nec salvasset. Id autem non est opinio quædam theologica, sed veritas revelata de qua, propter apparentes quasdam difficultates, dubitare non est theologi sed reverenter eam accipere, eique alias nostras cognitiones naturales conformare ac reformare* ». (*Mariologia*, p. 339).

Art. 3. — *Mediazione di Maria nella distribuzione di tutte le grazie.*

L'articolo presente è una logica conseguenza del precedente. Avendo la Vergine SS. cooperato all'acquisto di tutte le grazie, è ben giusto che cooperi anche alla distribuzione delle medesime. I Beati infatti — secondo l'Angelico (1) — meritarono su questa terra di impetrare quelle grazie che essi ora ci ottengono in cielo. Orbene, la

(1) « Beati quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc quod prius dum viverent, meruerunt ut hæc impetrarent ». (*In III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, ad 2). Cfr. S. *Th.* II-II, q. 83, a. 11, ad 5.

Vergine SS. meritò *de congruo* tutte le grazie. Le può quindi impetrare tutte, senza eccezione.

L'Angelico — è doveroso riconoscerlo — non tira in modo formale dai suoi principii questa conclusione. La esprime però in termini più o meno equivalenti. Egli ci dice infatti che la Vergine SS., come Cristo, ha tanta grazia da bastare per la salvezza di tutti gli uomini che sono nel mondo (1).

Usa inoltre espressioni illimitate, dicendo, per es. che « per mezzo della Vergine impetriamo la divina clemenza » (2), « il perdono dei peccati » (3), e veniamo guidati, come dalla stella, al porto della gloria (4). Ma il fine (la

---

(1) « Beata Virgo... plena fuit gratia... quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quod habet tantum de gratia, quod sufficit ad salutem multorum ; sed qunado haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo et in beata Virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa. Unde (Cant. 4, 4): *Mille clipei*, id est, remedia contra pericula, *pendent ex ea*, Item, in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium ; et ideo dicit ipsa (Eccli. 24, 25): *In me omnis spes vitæ et virtutis*. Sic ergo plena est gratia, et excedit angelos in plenitudine gratiæ ; et popter hoc convenienter vocatur Maria, quæ interprettur *illuminata* in se... et *illuminatrix* in alios, quantum ad totum mundum ; et ideo assimilatur soli et lunæ ». (Op. 6).

« Unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur : et quia Christus, in quantum est homo, ad hoc fuit prædestinatus et electus, ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit sibi proprium, ut haberet talem plenitudinem gratiæ, quod redundaret in omnes... Sed beata Virgo Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiæ, ita quod eum, qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret ». (*S. Th.* III, q. 27, a. 5 ad 1).

(2) « Per ipsam, divinam clementiam impetramus » (Serm. Fest. 32).

(3) « Benedicta et a peccatoribus, quia... de peccatis veniam impetras ». (Serm. fest. 33).

(4) « Sicut per stellam maris nevigantes diriguntur ad portum, ita christiani diriguntur per Mariam ad gloriam ». (Op. 6).

gloria) non si può raggiungere senza i mezzi (la grazia). Per mezzo di Maria, infine, veniamo congiunti a Cristo per la grazia (1).

Una sintesi dei vari effetti della mediazione nella distribuzione delle grazie la troviamo anche nel Sermone 33, per l'Annunciazione (2) e in modo tutto speciale nel discorso sulla Natività della B.M.V. contenuto nel codice Sorbonico 816 ed edito dall'Uccelli. Applicando alla Vergine le parole: *Lux orta est iusto*, dice che Maria, come la luce: 1) è l'origine dei gaudii ; 2) è la direttrice in questa via ; 3) è espulsiva delle tenebre del peccato e apportatrice della luce della grazia, essendo Essa la « gran luce che illumina tutto il genere umano » ; 4) « diffonde e comunica a tutti i raggi della sua grazia » ; 5) è madre delle

---

(1) « Mystice autem in nuptiis spiritualibus est mater Jesu, Virgo scilicet beata, sicut nuptiarum conciliatrix, quia per eius intercessionem coniungimur Christo per gratiam. Eccli. (24, 25): *In me omnis spes vitæ et virtutis.* Christus autem, sicut verus animæ sponsus... Discipuli vero ut paranymphi, quasi coniungentes Ecclesiam Christo ». (*In Io.* c. 2, lect. 1, n. 2).

(2) « *Et egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini...* Duo tangit: processum matris ex regali serie vel progenie: *Egredietur virga,* virga cui nullus frutex adhæsit, *de radice Iesse,* ad litteram, de progenie Iesse, qui fuit pater David... Quantum ad processum filii ex matre virgine, *et flos,* Christus... Notandum super illo verbo *Egredietur virga,* quia beata Virgo dicitur virga, primo consolans in tribulationibus... Secundo fructificans.... Tertio satians: Num. (20): *Cumque levasset Moyses virgam percutiens bis silicem, egressæ sunt aquæ largissimæ* » (*In Is.* c. 11, princ.).

« Beata Virgo... est et gratiosa propter multas utilitates, quæ sunt sex. Prima, quia mare nobis divisit, id est, mundum, ut transeamus... Secunda, quia de petra (quæ est) Christus nobis produxit aquam gratiæ, ut bibamus... Tertia, quia per ipsam diabolum superamus... Quinta, quia per ipsam, divinam clementiam impetramus... Sexta, quia per eam de manibus inimicorum omnium liberamur ». (Serm. fest. 32).

virtù (come la luce è madre dei colori); 6) è la più splendida fra le creature; 7) è la consolazione degli uomini (come la luce è la consolazione degli occhi).

Per questo la B. Vergine è benedetta da tutti, dagli angeli, dai giusti e dai peccatori, da tutte le creature (1). Tutti i rei che ricorrono con tutto il cuore a Maria, a questo mirabile tempio, si salvano, e tutte le preci che si fanno in esso vengono esaudite... Accostiamoci perciò con fiducia al trono della grazia per trovare misericordia a tempo opportuno (2).

II. Regalità universale.

E' la seconda logica ed immediata conseguenza della singolare missione di Maria, ossia, della sua maternità universale.

---

(1) « *Benedicta tu in mulieribus*... Ab angelis, quia eorum... ruinam reparas... Benedicta et a peccatoribus, quia eos de angustia liberas, in periculis adiuvas, et de peccatis veniam impetras... Item, benedicta a iustis, quia exaudis in precibus, liberas in tentationibus, augmentas gratiam in virtutibus... Es et benedicta a mulieribus, quia eas ab inimicis liberas, quoad virum excusas, quoad Deum honoras... Si dicit vir: Propter te damnor, mulier potest respondere: Per me salvaris... Propter hæc tria dicitur de ea (Judith. 15): *Tu gloria Jerusalem, tu lætitia Israel, tu honorificentia populi.* Es ergo benedicta a mulieribus, benedicta ab omnibus creaturis, quia eas a coinquinatione liberas, quia earum creatorem lactas, id est, peccata mundas, quia eas in statum pristinum renovas. Filius enim quem genuit, creaturas omnes creavit, eas emundavit, ipsas renovavit... Benedicat te, Virgo beata, Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, Benedicant te angeli, peccatores, iusti, mulieres, et omnes creaturæ ». (Serm. fest. 33).

(2) « *Statim veniet ad templum sanctum suum Dominator*... Possunt autem hæc intelligi de adventu in uterum Virginis. Ispa enim est templum Dei mirabile præ omnibus sanctis... Quia magna dignitate privilegiatum est ut

S. Tommaso afferma chiaramente il fatto della regalità di Maria e ne indica il fondamento.

Afferma, innanzitutto, il *fatto*. Commentado infatti le parole del Salmo 44: *Adstitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato*, asserisce che il tutto può esporsi dalla B. Vergine, la quale è regina e madre del re, la quale sta sopra tutti i cori con un vestito indorato, cioè indorata dalla divinità: non già che sia Dio, ma perchè è madre di Dio (1).

Indica inoltre *il fondamento* di tale regalità nella sua maternità divina. Nella esposizione del saluto angelico infatti, S. Tommaso osserva che il saluto « Dominus tecum » è la parola più nobile che le si poteva rivolgere. Giustamente perciò l'Angelo riverisce la Beata Vergine, *perchè Madre del Signore*, e *perciò è Signora*. Perciò conviene a Lei il nome di Maria che nella lingua siriaca significa *Signora*. In breve: Maria è madre del Signore. Dunque è Signora. Ecco il fondamento della sua regalità, del suo universale dominio (2).

omnes rei et malefactores, qui ad illud currunt ex toto corde, salventur... ; et omnes orationes quæ in eo funduntur, exaudiuntur... Adeamus ergo cum fiducia ad templum gratiæ, ut misericordiam inveniamus in tempore opportuno ». (Serm. fest. 23).

(1) « *Adstitit regina*... Et potest exponi totum hoc de Beata Virgine, quæ regina et mater regis est, quæ adstat super omnes choros in vestitu deaurato, id est, deaurata divinitate: non quod sit Deus, sed quia est mater Dei » (*In Ps.* 44, n. 7).

(2) « Hoc autem verbum *Dominus tecum* est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo angelus reveretur beatam Virginem, quia mater Domini, et ideo Domina est. Unde convenit ei hoc nomen Maria, quod syra lingua interpretatur Domina ». (Op. 6).

SEZIONE SECONDA — MARIA SS. CONSIDERATA NEI SUOI SINGOLARI PRIVILEGI.

PRIVILEGI RIGUARDANTI L'ANIMA DI MARIA

Si riducono alla immunità dalla colpa, sia originale che attuale, e alla pienezza di tutte le grazie.

I. - L'IMMUNITA' DALLA COLPA ORIGINALE

1. IL DOGMA DELL'IMMACOLATA.

E' di fede che Iddio, nell'atto stesso in cui creò l'anima di Maria e l'infuse nel corpo (e perciò nell'atto stesso in cui si potè dire: « esiste una nuova persona umana ») infuse anche nell'anima di Maria la grazia santificante, e perciò impedì che Ella contraesse in quel momento il peccato orginale il quale non è altro che la privazione della grazia in un'anima che avrebbe dovuto averla. Questa grazia fu data da Dio a Maria in previsione dei meriti di Cristo Redentore, e perciò anch'Ella fu *redenta* da Cristo (con redenzione singolare, *preservativa*, non liberativa). Questo, in breve, il concetto dell'Immacolata concezione nei suoi termini essenziali.

Orbene, quale fu l'atteggiamento di S. Tommaso di fronte alla immunità della Vergine SS. dalla colpa originale? Come risolvette questo grande problema, agitatissimo ai suoi tempi? « Io non tenterò mai — ripeterò col P. Monsabré — di giustificare il nostro gran Dottore S. Tommaso d'Aquino... Egli è la mia guida nella scienza, ma non è la regola della mia fede » (1).

(1) *Confer* XXX, Torino, Marietti, 1893. p. 261.

2. Diversità di opinioni.

Gli interpreti del genuino pensiero tomistico non si sono messi ancora pienamente d'accordo sulla risposta da dare alle suddette domande. Han dato infatti cinque diverse risposte.

1. Un primo gruppo — assai numeroso — ritiene che S. Tommaso sia stato *favorevole* al dogma dell'immacolato concepimento di Maria (1). Così risposero i Domenicani Serafino Capponi da Porretta († 1614) (2), Giovanni da S. Tommaso († 1644) (3), Natale Alessandro († 1724) (4), Mariano Spada (5), Norberto del Prado (6), G. M. Vosté (7), Garrigou-Lagrange (8); i Gesuiti Plazza

(1) Si noti però che tutti gli antichi lo ritennero contrario all'Immacolata, come Egidio Romano suo discepolo (*In III Sent.*, q. 1, a. 1), Didaco Deza 3a (*In III Sent.*, dist. 1), Pietro di Tarentasia (*In III Sent.*, dist. 3), Paludano (*In I Sent.*, dist. 3), Giovanni di Napoli (*Bibliotheca Mariana Medii Aevi*. Quæstiones disputatæ de Immaculata Conceptione B. M. V.); Giovanni di Poully (*Ibid.*), Gerardo di Abbeville (cfr. *Glorieux*, Une question inédite de Gerard d'Abbeville sur l'Immaculée Conception. *Rev. Theol. Anc. Med.*, 2, 1930). Soltanto dal secolo XVI in poi si incominciò ad interpretarlo in senso diverso. Così il P. Merkelbach O. P., in *Mariologia*, p. 128.

(2) *In III P. Sum. Theol.*, q. 27.

(3) *Cursus Theol.*, T. I, Approbatio doctrinæ D. Thomæ, disp. 2.

(4) *Theol. dogmatico-moralis* lib. 3, tract. 1, De peccatis, cap. 1, n. 11.

(5) *Esame critico.....*, Napoli, 1899.

(6) *Divus Thomas et Bulla dogmatica « Ineffabilis Deus »*, Friburgi Helv. 1919.

(7) *Commentarius in Summam Theologicam S. Thomæ. De Mysteriis Verbi Incarnati*, p. 14-20, Roma 1934-35.

(8) *Mariologie*. La Mère du Sauveur et notre vie intérieure, Lyon, 1941, p. 51-56.

(1), Perrone (2), Palmieri (3), Hurter (4), Cornoldi (5); il francescano Fr. Henno (6), il Benedettino Reiser (7), il Lazzarista G. F. Rossi (8) e il Morgot (o. c.) ecc.

Un secondo gruppo, al contrario, ritiene che l'Angelico sia stato *contrario* al suddetto dogma. Così i Domenicani Gaetano (9) e Merkelbach (10); i Gesuiti Suarez (11), Le Bachelet (12), Billot (13) e Pesch (14); il Benedettino L. Janssens (15), il Servita Card. Lépicier (16), il Campana (17), de Blic (18), ecc. ecc.

Un terzo gruppo, opposto a tutti e due i gruppi precedenti, ritenne che S. Tommaso non abbia nè *affermato nè negato* l'insigne privilegio nel senso preciso in cui fu

(1) *Controversia de Immaculata Conceptione*, Act. VII, a. 1, text. 3, n. 51.

(2) *De Immaculato B. V. Mariæ Conceptu disquisitio theologica*, P. II, cap. 5.

(3) *De Deo Creante et Elevante*, Romæ, 1879, p. 666-754.

(4) *Theol. dogm.*, t. II, Mariologia, Thes. 157.

(5) *Sententia S. Thomæ*... Ed. 2, Napoli, 1870.

(6) *Theol. Dogmat.*, T. II, art. 1; sect. 2, a. 1, petes. 5.

(7) *Ein Beachtenswerteh Brief von Joannes a S. Thoma*, in *Arch. fr. Præd.* I (1932) 402.

(8) S. *Thomæ Aquinatis, Expositio salutationis angelicæ*, in *Divus Thomas* (Plac.) 1931, p. 445-479.

(9) In III P., q. 27.

(10) *Mariologia*, Parisiis, 1939, p. 127-130.

(11) *Comment in III P. Summæ*, q. 27.

(12) in *Dict. Théol. Cath.*, t. VII, p. 1, col. 979, 1218. Ed altrove.

(13) *De Verbo Inc.*, Romæ, Thes. 39.

(14) *De Deo Creante et Elevante*, ed. 3, Friburgi Br., n. 328-341.

(15) *Tractatus de Deo-Homine*, P. II, p. 130-151.

(16) *Tractatus de B. V. Maria*, ed. 4.

(17) *Maria nel Dogma*.

(18) *Saint Thomas et l'Immaculée Conception*, in *Rev. Apol.* 57, (1933), p. 25-36.

definito poi da Pio IX. Così ritennero il Dickamp-Hofmann (1), i Domenicani P. Lumbreras (2) e Friethoff (3), il Lazzarista Castagnoli (4) e il Dottrinario Salvatore Eupizi (5).

Il celebre G. B. Malou (6), Vescovo di Bruges, quasi per conciliare i gruppi precedenti, ritenne che S. Tommaso sia stato *tentennante* fra l'opinione favorevole e quella contraria. Secondo il Malou, i principii posti da S. Tommaso condurrebbero alla negazione dell'insigne privilegio.

Finalmente, il celebre Abate Benedettino Gueranger (7), quasi condannando tutte le precedenti soluzioni, ritenne che l'Angelico abbia lasciato insoluto il grandioso problema.

Chi, fra tanti, ha meglio colpito nel segno ? Per dare una decisione serena, oggettiva, è indispensabile esaminare i vari testi nei quali l'Angelico, di proposito o *per*

(1) *Theologiæ Dogmaticæ Manuale*, Tornaci, 1933, t. II, p. 402-408.

(2) *Saint Thomas and the Immaculate Conception*, Notre-Dame, Indiana, 1923.

(3) *Quomodo caro B. V. M. in originali concepta fuerit*, in Angelicum, 10 (1923) 321-326.

(4) *Contributo alla storia del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS.*, in *Divus Thomas* (Plac.) 1932, p. 367.

(5) Op. cit.

(6) *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie considerée comme dogme de Foi*, Bruxelles, 1857, t. II, p. 464-473.

(7) *Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge.*

Per l'autenticità dei testi del *Comment. in Epist. ad Gal.* c. 3, lect. 6, e del *Comment. in Epist. ad Rom.* c. 5, lect. 3, cfr. I. F. Rossi, *An textus quidam D. Thomæ quem « maculistæ » suum faciunt genuinus sit*, in *Div. Thom.* (Plac.) 36 (1933) 417-428.

transennam, esplicitamente o implicitamente, ha trattato la spinosa questione. Da essi risulterà in modo sufficientemente chiaro come S. Tommaso *abbia negato* l'insigne privilegio mariano.

3. I vari testi tomistici.

Si trovano nelle opere seguenti:

a) *Comment. in Libros Sententiarum* (composto a. 1254-56): 1) *In I Sent.*, dist. 44, q. 1, art. 3, ad 3; 2) *In III Sent.*, dist. 3, q. 1, art. 1; 3) *In IV Sent.*, dist. 6, q. 1, art. 1, sol. 2; dist. 43, q. 1, a. 4, q. 1ª e relativa soluzione.

b) *Summa Theologica* (comp. a. 1272-1273), III Parte, q. 27.

c) *Quod libetum VI* (composto verso la Pasqua del 1272): q. VI, art. 7.

d) *Comment. in Psalmos* (comp. dic. 1272 - genn. 1273): *a*) In Ps. XIV, v. 2; *b*) In Ps. XVIII, v. 6; *c*) In Ps. XLV, v. 5.

e) *Expositio Salutationis Angelicæ* (comp. 3-4 aprile 1273).

f) *Compendium Theologiæ* (comp. 1272-1273): cap. 224 (1).

4. Esame dei singoli testi.

Incominciamo dal Commento ai libri delle Sentenze.

a) Il primo testo (In I Sent., dist. 44, q. 1, art. 3, ad 3). Il Maestro delle Sentenze (Pietro Lombardo) si propone, come obiezione, il quesito: può Iddio creare qualche cosa che sia migliore della Beatissima Ver-

gine ? (1). La ragione di un tale quesito è riposta in ciò che, secondo S. Anselmo, la Vergine SS., in forza della sua predestinazione a Madre di Dio, dovette essere adorna della *più grande purezza possibile* dopo quella di Dio. Non si può dunque concepire, in Maria, una purezza maggiore, e perciò Iddio non potè creare una cosa maggiore, in bontà, di Maria SS. Questa l'obiezione.

Ma l'Angelico risponde rilevando il sofisma contenuto nell'obiezione. Questo sofisma sta nella identificazione del concetto di *purezza* col concetto di *bontà,* mentre un concetto è formalmente distinto dall'altro. La bontà, infatti, consiste nell'avvicinamento ad un termine irraggiungibile, perchè infinito (accessus ad terminum), mentre la purezza consiste nell'allontanamento di un termine ad essa contrario (recessus a suo contrario). Conseguentemente, mentre la *purezza* ammette un numero finito, limitato di gradi, secondo il maggiore o minore recesso dal peccato (il sommo grado è il recesso da qualsiasi peccato, sia attuale che originale, grado che fu nella Vergine SS.), la bontà, al contrario, ammette un numero infinito, illimitato di gradi, poichè la creatura dista *infinitamente* dal Creatore. Non si può avere quindi un grado di purezza, dopo Dio, che non possa essere superato (qual'è quello della Vergine SS.,) ; ma si può avere una bontà sempre

---

(1) «Ob. 3. - Videtur quod nec B. Virgine (Deus potuerit aliquid melius facere): quia secundum Anselmum (de concept. Virg., cap. XVIII) *decuit ut Virgo quam Deus unigenito Filio suo præparavit in matrem, ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi*. Sed nihil potest Deus facere quod sibi in bonitate, vel puritate æquatur. Ergo videtur quod nihil melius beata Virgine facere potuit».

maggiore, e perciò Iddio può fare una creatura maggiore, in bontà (non già in purezza) della Vergine SS. Non potè tuttavia la Vergine SS. eguagliare Iddio nella purezza, perchè vi fu in Lei la possibilità del peccato: cosa che non può esservi in Dio (1).

Com'è evidente, la questione dell'immunità di Maria SS. dal peccato originale non è trattata qui *ex professo* ma solo *per transennam*. Anche senza l'*immunità preservativa*, la conclusione dell'Angelico regge lo stesso. Per conoscere quindi con certezza di *quale immunità* (se preservativa o liberativa) il S. Dottore intenda parlare, è necessario ricorrere all'esame di *altri testi* ove la questione viene trattata *ex professo*. Orbene, la questione viene trattata *ex professo*, per la prima volta, nel Commento al libro III delle sentenze (dist. 3, q. 1, qle 1-2-3, sol. 1-2-3) contemporaneo al testo precedente. Non si può infatti supporre che in due testi, scritti contemporaneamente, il S. Dottore si sia contradetto. Ciò posto, nel testo in cui per la prima volta vien trattata *ex professo* la questione dell'immacolata, questa — come vedremo — viene negata. Conseguentemente, riguardo al primo testo, siamo costretti a concludere: le parole prese *in se stesse* affermano il privilegio; prese invece *nel loro contesto*, lo negano, o, per lo almeno, non lo affermano.

---

(1) « Ad *tertium* dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario: et ideo potest aliquid creatum inveniri quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas B. Virginis, quæ a peccato originali, et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, inquantum erat in ea potentia ad peccandum. Sed bonitas intenditur per accessum ad terminum quod in infinitum distat, scilicet summum bonum. Unde quolibet finito bono potest aliquid melius fieri ».

b) Il secondo testo si trova nel Commento al Libro Terzo delle Sentenze (dist. 3, q. 1, q.la 1-2-3, sol. 1-2-3) contemporaneo — come abbiamo di già rilevato — al testo precedentemente esaminito.

In questo testo la santificazione della Vergine SS. viene esaminata sia in relazione al *tempo* in cui avvenne (art. 1), sia in relazione agli *effetti* che produsse (art. 2).

Il primo articolo, relativo al *tempo* in cui la Vergine SS. venne santificata, consta di tre questioncelle, vale a dire: se fu santificata *prima* del termine della concezione *carnale*. (q.la 1); se *prima dell'animazione* (q.la 2): se *prima* che venisse alla luce (q.la 3) (1).

(1) Ecco il testo: « Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo sanctificata fuerit antequam conceptio carnis eius finiretur. Sicut enim dicit Apostolus Roman. XI. 16 *si radix sancta, et rami*. Sed parentes comparantur ad prolem conceptam, sicut radix ad ramos. Ergo santificatis parentibus Virginis, sanctificatio ad ipsam pervenisset. Sed si in parentibus sanctificata esset, sanctificatio conceptionem eius præcessisset. Cum ergo credendum sit ei collatum esse quidquid conferri potuit, videtur quod ante conceptionem sanctificata sit.

2. - *Præterea* - Bonum est efficacius ad agendum quam malum, cum malum non agat nisi in virtute boni, ut dicit Dionisius IV cap. de Divin. Nomin. Sed per peccatum primi parentis infectio originalis paccati in omnes homnes pertransit. Ergo multo fortius per sanctificationem parentum B. Virgo sanctificari potuit; et sic idem quod prius.

« 3. - *Præterea* - Id quod est meritorium, gratiæ sanctificationi non repugnat. Sed actus matrimonialis meritorius esse potest. Ergo in ipso concubitu matrimoniali parentum B. Virginis, ipsa sanctificari potuit.

« Sed *contra*. Quod non est, non potest sanctificari. Sed B. Virgo non fuit antequam conciperetur in utero matris suæ. Ergo non potuit ante conceptionem sanctificari.

« *Præterea* - Unigenito Dei Filio singularis conceptio, et partus debebatur. Sed Christi conceptio ex Virgine matre fuit sine commixtione viri. Ergo non decuit ut mater eius conciperetur nisi per sexuum commixtionem. Sed post statum naturæ corruptæ non potuit esse commixtio sexuum sine libidine. Cum ergo libido illa quæ est filia peccati, ex peccato primorum

E vien data la seguente soluzione (1). Alla domanda se la Vergine SS. sia stata santificata all'*inizio* della concezione, prima che il sangue avesse finito di mutarsi in carne, egli risponde *negativamente*, poichè mancava il *soggetto* sia della colpa che della grazia (costituito dalla creatura *ragionevole*). E' quindi escluso che Ella, in tale

---

parentum proveniens, sit causa originalis peccati in prole, ut Augustinus dicit (XIV de Civ. Dei cap. XXI) videtur quod non potuit B. Virgo sanctificari nisi post conceptionem ».

(1) Ecco il testo: « Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius XII cap. de Divin. Nomin., *sanctitas est ab omni immunditia libera, et perfecta et immaculata munditia*: unde cum sanctificari sit sanctum fieri, oportet quod sanctificatio emundationem ab immunditia spirituali ponat, prout nunc de sanctificatione loquimur. Emundatio autem a spirituali macula, scilicet culpa, sine gratia esse non potest, sicut et tenebra non nisi per lucem fugatur: unde sanctificatio tantum ad eos pertinent qui gratiæ capaces sunt: et quia proprium subjectum gratiæ est rationalis natura, ideo ante infusionem animæ rationalis beata Virgo sanctificari non potuit, etc.

« Ad *primam* ergo *quæstionem* dicendum quod nullo modo in parentibus sanctificari potuit, neque etiam in ipso actu conceptionis suæ. Conditio enim specialis personalis a parentibus in prolem non transit, quia perfectio personalis est. Unde et sanctificatio parentum in B. Virginem transfundi non potuit, nisi curatum esset in eis non solum id quod personæ est, sed etiam id quod est naturæ, inquantum huiusmodi: quod quidem Deus facere potuit, sed non decuit. Perfecta enim naturæ curatio ad perfectionem gloriæ pertinet: et ideo sic in statu viæ parentes eius curati non fuerunt ut prolem suam sine originali peccato concipere possent: et ideo B. Virgo in peccato originali fuit concepta : propter quod B. Bernardus (epist. CLXXIV) ad Lugdunenses scribit conceptionem illius celebrandam non esse, quamvis in quisbudam Ecclesiis ex devotione celebretur, non considerando conceptionem, sed potius sanctificationem ; quæ quando determinate fuerit, incertum est.

« Ad *primum* ergo dicendum, quod si radix est sancta, secundum id quod est radix, et rami sunt sancti: quia *non potest arbor bona fructus malos facere* (*Matth.* VII, 1) ; unde Apostolus vult ibi probare quod si antiqui patres sancti fuerunt per fidem et spem, populus ex eis secundum carnem descendens, sanctus erit, quando corde filiorum convertentur ad patres. Parentes autem B. Virginis radix eius fuerunt per actum naturæ pro-

tempo, abbia potuto essere santificata in modo diretto ed immediato.

Rimane perciò la sola possibilità di una santificazione *indiretta e mediata*, ossia per *mezzo dei suoi genitori*. E a ciò, precisamente, tendono le sue obiezioni. Esse attribuiscono ai *genitori* della Vergine la facoltà di comunicarLe la santità insieme alla natura umana, nell'atto stesso della generazione.

I due *Sed contra* invece, cercano di stabilire il contrario: il primo infatti conclude all'impossibilità della santificazione della Vergine *prima* della sua concezione carnale, per la semplice ragione ch'Ella ancora *non esisteva*; il secondo conclude alla necessità di porla *dopo*, poichè soltanto la concezione *verginale* (che è esclusivamente propria di Cristo) avrebbe potuto impedire la trasmissione della colpa originale.

La risposta quindi di S. Tommaso alla prima questione è *negativa*: la B. Vergine non potè in alcun modo esser santificata nei suoi genitori, e neppure nell'atto

pagationi deservientem. Unde nisi natura in eis sanctificata fuisset, non potuit ex eis sancta proles concipi, sed vitiata propter vitium naturæ in eis remanens. Non autem fuit in eis natura sanctificata.

« Ad *secundum* dicendum, quod gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis; peccatum vero originale directe est vitium naturæ: et ideo non oportet quod gratia sanctificans a parentibus traducatur, si peccatum originale traducatur; sicut et originalis iustitia, cui directe opponitur, traducta fuisset.

« Ad *tertium* dicendum, quod concubitus quo B. Virgo concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, sed per gratiam perficientem personas parentum: et ideo non oportuit quod in prole concepta, statim sanctitas esset, non propter repugnantiam actus matrimonii ad sanctitatem, sed propter repugnantiam vitii naturæ nondum curati ».

stesso della sua concezione, per il semplice motivo che la santità di quelli era puramente personale e le qualità puramente personali non possono comunicarsi alla prole (per es. la scienza grammaticale del padre non è comunicabile ai figli). Ciò si sarebbe potuto verificare solo nel caso in cui Dio li avesse curati dall'infezione originale, non solo per ciò che riguarda *la persona*, ma anche per ciò che riguarda *la natura*; cosa che, quantunque possibile, non era conveniente, poichè la guarigione totale della natura appartiene alla perfezione dello stato di gloria.

Dato quindi che ai genitori della Vergine non fu concesso di trasfondere la propria santità nella prole, *essa fu concepita nel peccato originale.*

Decisa così la questione, il Santo passa a sciogliere le tre obiezioni. La prima obiezione non regge, perchè i genitori di Maria furono *radice* di Lei per quel mezzo che serve alla propagazione della natura, che era in loro *viziata* e non già *santificata.*

La seconda obiezione non regge perchè, mentre la grazia è una perfezione della *persona*, il peccato originale è direttamente vizio della *natura*. Pel fatto quindi che i parenti trasmettono il peccato originale (vizio della *natura*) non ne segue che trasmettano anche la grazia santificante (perfezione della *persona*).

Anche la terza obiezione non regge, perchè l'unione matrimoniale dei parenti di Maria fu meritoria non per la grazia purificante la *natura*, ma per la grazia perfezionante le loro *persone.*

Conclude quindi l'Angelico asserendo, in altri termini, che la Vergine SS. contrasse la colpa originale. E' necessario tuttavia tener presente che il testo in questione deve essere interpretato nel senso di *concezione attiva*. Cosicchè esso non viene a dire altro che questo: « Alla carne (cioè, l'embrione) della B. Vergine, concepita per via di generazione naturale e perciò libidinosa, non fu tolta la causalità strumentale che trasmette all'anima l'infezione originale. E' ben vero che S. Tommaso non dice che la *carne* o il *feto* della B. Vergine fu concepito nel peccato originale, ma che lo fu la *B. Vergine*. E' tuttavia evidente che ciò è detto *reductive*, ossia: il feto originato da Gioacchino ed Anna, quantunque non fosse ancora la B. Vergine era però in via di esserlo: non lo era *formaliter*, lo era però *ordinaliter*. Con ragione quindi S.Tommaso ha detto: «la *B. VERGINE* fu *CONCEPITA* nel peccato ORIGINALE », pur intendendo parlare del solo feto appena concepito, *privo* ancora dell'anima umana (1).

Maria SS., quindi, non potè essere santificata nè *prima*, nè *all'inizio*, nè *durante* la concezione *carnale*. Ciò posto, S. Tommaso passa a chiedersi (avvicinandosi sempre più alla questione) se Ella abbia potuto essere santificata *prima* o almeno *nello stesso istante dell'ani-*

(1) Errano perciò vari autori (per es. il Card. LÉPICIER, *Tract. de B. M. V.*, Parisiis, 1899, p. 203-208) allorchè affermano che con tali parole S. Tommaso ha negato esplicitamente l'Immacolata Concezione. La nega, è vero, ma la nega prendendo la parola *concezione* — come risulta dal contesto — nel senso di concezione *attiva o passiva iniziale*, non già nel senso di concezione passiva *completa*.

mazione, ossia, dell'infusione dell'anima. Le obiezioni che cercherebbero di stabilirla precisamente in quel tempo, sono tre, alle quali oppone due ragioni in contrario e la soluzione (1).

(1) Ecco il testo: « 1. - *Ulterius* - videtur quod ante animationem sanctificata fuerit. Ambrosius enim dicit Lucæ I de Joanne Baptiste: *Nondum illi inerat spiritus vitæ, et iam inerat spiritus gratiæ*. Sed spiritus vitae anima est. Ergo in Joanne Baptista gratia animam prævenit. Sed quod Joanni Baptistæ concessum est, dubitari non debet B. Virgini concessum esse. Ergo et ipsa ante animationem sanctificata fuit.

« 2 - *Præterea*. Hierem. I, 5, dicitur: *Antequam te formarem in utero, novi te*: nec loquitur ibi de notitia qua bonos, et malos cognoscit: quia per hoc nulla prærogativa ostenderetum ipsius Jeremiæ, ad quem dicta verba profernutur. Ergo oportet intelligi de notitia approbationis. Sed haec notitia est solum bonorum, et habentium gratiam. Ergo Jeremias antequam formaretur, gratiam habuit: ergo et antequam animaretur: quia anima non infunditur nisi formato puerperio. Ergo multo amplius ante animationem B. Virgo sanctificata fuit.

« 3 - *Præterea*. Anselmus in Libro de conceptu virginali (cap. XVIII) dicit: *Decebat ut illius Hominis conceptio de matre purissima fierit, qua ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi*. Sed maior puritas fuisset in ea, si anima eius nunquam infectionem peccati originalis habuisset, quam si ad aliquod tempus habuerit, et postmodum mundata fuerit. Ergo anima illa nunquam originali peccato infecta fuit. Aut igitur caro sanctificata fuit ante animationem, vel saltem in ipso instanti infusionis anima gratiam suscepit per quam immunis a peccato originali esset.

« Sed *contra* - In partibus hominis est talis ordo quod anima est Deo propinquior quam corpus. Sed virtus alicuius agentis prius pervenit ed ea quæ sunt sibi propinquiora, et per ea ad magis distantia. Ergo gratia sanctificationis a Deo venit ad corpus per animam: ergo antequam animaretur, sanctificari non potuit.

« *Præterea*. Contraria nata sunt fieri circa idem. Sed gratia sanctificationis præcipue originali peccato opponitur. Cum ergo ante animationem in prole peccatum originale esse non possit, quia proprium subiectum culpæ est anima rationalis, videtur quod ante animationem Beata Virgo sanctificata non fuerit ».

« *Solutio*. Ad *secundam quæstionem* dicendum, quod sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animæ, quia gratiæ capax nondum erat; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam

La prima obiezione dice: In S. Giovanni Battista la grazia *prevenne* l'infusione dell'anima (infatti dice Ambrogio che « non aveva ancora "*spirito di vita*", (ossia l'anima) e già era in lui lo spirito di grazia ». Ma la Vergine sorpassò in purezza S. G. Battista e qualsiasi altro. Dunque, anche nella Vergine la grazia *precedette* l'infusione dell'anima.

La seconda obiezione dice: Geremia ricevette la grazia *prima* ancora di essere formato nel seno della madre (come Dio stesso disse a lui: « Io ti conobbi [e intese parlare della conoscenza dei buoni già in possesso della grazia] prima di averti formato »). Ma ciò che fu

---

tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut redempitione non egeat, quia caput nostrum est: sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quæ numquam originali macula fuisset infecta; et ideo nec B. Virgini, nec alicui præter Christum hoc concessum est.

« Ad *primum* ergo dicendum, quod hæc verba de Joanne Beptista dicuntur pro tempore illo quando ad ingressum matris Dei exultavit in utero, quod fuit in sexto mense a conceptione eius ut verba Angeli ostendunt Luc. I. unde constat quod tunc animam rationalem habuit: et ideo vel per spiritum vitæ non intelligitur anima rationalis sed respiratio exterioris aëris, vel dicitur spiritus *vitæ*, si de anima intelligitur, nondum inesse, quia nondum manifestabatur, per modum quo dicuntur res fieri quando innotescunt.

« Ad *secundum* dicendum, quod loquitur de notitia approbationis, quod quamvis sit tantum habentium gratiam, non tamen est eorum solum quando gratiam habent, sed ab æterno: unde talis notitia potuit esse Jeremiæ ante eius formationem; non tamen sanctificatio; quæ tamen esse potuit ante egressionem ex utero: et ideo tempus notitiæ et sanctificationis distinguit Dominus dicens: *Priusquam te formarem in utero, novi te; et antequam exires de ventre, sanctificavi te.*

« Ad *tertium* dicendum, quod hæc puritas soli homini Deo debebatur, ut ipse quasi unicus redemptor humani generis nulla peccati servitute teneretur, cui competebat omnes a peccato redimere; unde non hanc puritatem, sed sub hac maximam Virgo mater eius habere debuit ».

concesso a Geremia dovette essere concesso anche alla Vergine. Dunque, anche la Vergine fu santificata non solo prima, ma *molto prima* dell'animazione.

La terza obiezione — ancora più forte delle due precedenti — dice: secondo S. Anselmo, fu conveniente che la Madre di Dio avesse una tale *purezza*, da non potersene immaginare l'eguale dopo quella di Dio stesso. Orbene, questa *purezza* in Lei sarebbe stata senza dubbio maggiore, qualora *non avesse mai avuto l'infezione del peccato originale*. Dunque, *l'anima di Lei non fu mai infetta dal peccato originale*. Conseguentemente, la Vergine SS. dovette essere santificata *prima* dell'animazione completa, o per mezzo della *carne* (sanandola dall'infezione, togliendole cioè la causalità *strumentale* riguardo alla *trasmissione* del peccato originale), o per *mezzo* dell'anima (rivestendola, durante l'infusione, della grazia che, a modo di un'iniezione, la rese *refrattaria* all'infezione che la carne *infetta* avrebbe trasmesso).

Proposte queste tre obiezioni tendenti a stabilire la santificazione della Vergine prima dell'animazione, o almeno nello stesso istante dell'animazione, l'Angelico passa ad opporre due ragioni in contrario. Nella prima ragiona così: L'azione di qualsiasi agente fa risentire i propri effetti innanzitutto su ciò che gli è più vicino e quindi, per mezzo di questo, su ciò che gli è più lontano. Conseguentemente, nel nostro caso, l'azione di Dio si riverberò innanzitutto sull'anima (che gli è più vicina) e poi, per mezzo di essa, sul corpo; e non viceversa. Dunque, l'*anima non può essere santificata per mezzo del corpo*.

Nella seconda osservazione invece ragiona così: le cose contrarie (nel caso nostro: grazia e colpa) richiedono lo stesso soggetto. La grazia santificante quindi deve agire sullo stesso soggettto della colpa, che gli è contraria. Orbene, il soggetto della colpa è l'anima ragionevole; dunque, *la sola anima ragionevole* e non il corpo può ricevere *la grazia*. Conseguentemente deve *escludersi* la santificazione della Vergine *prima della infusione* dell'anima.

Nella *soluzione* poi, dopo aver riaffermato ciò che abbiamo or ora detto, passa a provare che la santificazione della Vergine non potè effettuarsi neppure nell'*istante stesso dell'animazione* (per mezzo dell'anima resa *refrattaria*, mediante la grazia santificante, all'infezione che la carne *infetta* le trasmetteva), poichè in tal caso la Vergine non avrebbe contratto affatto in *persona* la colpa originale, venendo ad essere santificata prima della propria costituzione in persona umana, e perciò non avrebbe avuto *alcun personale* bisogno di essere redenta da Cristo. Orbene, ciò sarebbe stato sconveniente, poichè il *non* essere redento è un privilegio singolare, proprio del *solo* Cristo, essendo Egli nostro Capo; gli altri debbono *tutti* essere redenti da Lui. Qualora si trovasse una *sola* anima giammai infetta dal peccato d'origine, questo non sarebbe più vero; *perciò nè alla B. Vergine nè ad alcun altro, all'infuori di Cristo, fu concesso di esserne esente. La B. Vergine dunque non potè essere santificata nè per mezzo della carne, nè per mezzo dell'anima.*

Data questa soluzione, l'Angelico passa a rispondere alle altre tre obiezioni tendenti a stabilire la santificazione

della Vergine *prima* dell'animazione o almeno *durante* la medesima.

La prima obiezione non regge, perchè per « spirito di vita » (di cui parla S. Ambrogio) si deve intendere non già l'anima ragionevole, ma il repiro propriamente detto, ossia, il repiro dell'aria, il quale ancora non appariva. Le parole di Ambrogio infatti si riferiscono alla visita di Maria SS. a S. Elisabetta, la quale già da sei mesi aveva concepito il Battista (il quale allora aveva già di certo l'anima ragionevole).

La seconda obiezione non regge, poichè la conoscenza che Dio ha dei buoni in possesso della grazia, esiste ab æterno, e non incomincia già ad esistere solo in quel tempo in cui essi hanno la grazia.

Anche la terza obiezione non regge per la ragione già esposta nella soluzione, ossia: *perchè solo il Redentore* doveva essere adorno di tale purezza da essere esente da qualsiasi servitù di peccato. Dopo questa somma purezza, propria del solo Redentore, viene quella della Vergine. Essa perciò ebbe per *qualche tempo l'infezione della colpa originale*.

Ciò posto, il pensiero dell'Angelico nel testo che abbiamo esaminato è limpido: S. Tommaso ritiene che la Vergine abbia avuto *personale bisogno* della redenzione di Cristo. Per salvare questo *personale bisogno* si richiede che la Vergine abbia contratto il peccato originale *nello istante stesso della costituzione della persona umana*, ossia, nella stessa animazione *completa* (in *facto esse*). Ammette quindi senz'altro che, *nello stesso istante della infusione dell'anima al corpo* (ossia, allorchè la Vergine inco-

minciò ad esistere *come persona*), Ella contrasse il peccato originale(1).

Infatti, dopo aver trattato della santificazione della Vergine *prima* dell'animazione, nella seguente *quæstiuncula* 3 l'Angelico passa senz'altro a trattare della di Lei santificazione *prima della nascita dal seno materno.* Questo modo di procedere è del tutto logico se si ammette che Ella *contrasse* la colpa originale: si suppone infatti che *prima della nascita* abbia contratto il peccato originale. In caso diverso, sarebbe anche completamente inutile tutta la *quæstiuncula* 3.

Siccome poi il contenuto della *quæstiuncula* 3, è identico a quello dell'*art. 1* della *q. 27, III P. Sum. Theol.*, per evitare inutili ripetizioni, lo tralasciamo.

---

(1) Il P. Eupizi (o. c. p. 48 ss.) insiste nel dimostrare che S. Tommaso, in quel testo da noi esaminato, ed in alrti, intende parlare dell'animazione *in fieri* e non già dell'animazione *completa* (in *facto esse*). Conseguentemente, l'atteggiamento di S. Tomaso non potrebbe dirsi, a rigore di termini, *contrario* a quello della *Bolla Ineffabilis*, non avendo Egli considerato che l'animazione *in fieri* e non già in *facto esse* (ossia, la contrazione della colpa originale nell'animazione *completa*). La ragione — l'unica ragione — portata dall'Eupizi per provare la sua asserzione è questa: nell'*obiezione* (sciolta da S. Tomaso nel famoso testo in discussione) le parole in questione stanno ad indicare l'animazione *in fieri*. Conseguentemente anche nella *risposta* alla obiezione, si parla della animazione *in fieri*. Ma noi crediamo di poter rispondere: non è raro, nella *Somma Teologica*, il caso in cui, nella risposta ad una obiezione, per togliere all'avversario qualsiasi appiglio, si vada assai più in là di ciò che è detto nell'obiezione. Inoltre: anche se *esplicitamente* non si parlasse, nel testo in questione, dell'animazione *completa* (n facto esse) se ne parla però *implicitamente*, poichè si viene ad ammettere esplicitamente che solo in tale concezione *completa* (cioè nell'istante della costituzione della persona) è possibile la contrazione *personale* della colpa e il bisogno *personale* (da parte della Vergine) dlela Redenzione di Cristo. Conseguentemente l'aspetto definito della Bolla *Ineffabilis* è almeno *implicitamente considerato*, poichè si ammette senz'altro dall'Angelico la contrazione della colpa nell'istante stesso della animazione *completa*.

Il P. Friethoff tenta evadere da questa conclusione osservando che l'espressione « ante animationem » va presa *cronologicamente ;* mentre l'espressione « in ipso istanti infusionis » va presa *logicamente.* L'Angelico quindi verrebbe a dire: « nè cronologicamente nè logicamente la santificazione di Maria può dirsi anteriore all'animazione di Lei ». (art. cit. p. 325 s.). Ma questa peregrina esegesi non regge. E' evidente infatti che, dopo aver affermato, in senso *cronologico,* che la santificazione della Vergine SS. non potè aver luogo « ante animationem », intenda dire che la stessa santificazione non abbia potuto aver luogo, sempre in senso *cronologico,* nell'istante stesso dell'animazione. L'Angelico nega espressamente nella Vergine una santificazione risaliente al primo istante stesso della animazione, poichè tale santificazione è esclusivamente propria di Cristo Redentore e non già dei redenti, tra i quali è Maria.

3. Il terzo testo si trova nel IV libro delle Sentenze (dist. 6, q. 1, art. 1, sol. 2). L'Angelico intende provare la possibilità della santificazione della prole ancora nel seno materno. Contro una tale possibilità egli si obietta: per mezzo della santificazione (ossia, con l'infusione della grazia abituale) l'uomo diventa figlio di Dio, ossia, viene rigenerato. Ma la rigenerazione soprannaturale suppone la generazione naturale, ossia, la nascita (l'uscita dal seno materno). Nessuno dunque può essere rigenerato (ossia, può rinascere spiritualmente) senza essere prima nato naturalmente, e perciò nessuno può essere santificato nel

seno materno, prima di nascere (1). L'Angelico scioglie questa obiezione distinguendo una doppia nascita naturale: la prima è nel seno (« in utero ») nell'istante dell'animazione, e si può avere per un intervento soprannaturale del signore (« quæ fit divinitus » come nel Battista) ; la seconda è dal seno (« ex utero »), nel venire alla luce: e questo si ha pel ministero degli uomini per mezzo S. Battesimo (« quæ fit per ministerium hominum in baptismo »). In entrambi i casi tuttavia — ed è ciò che ci preme rilevare — qualunque santificazione (non esclusa quella della Vergine) segue sempre cronologicamente la *natività naturale* (o *in utero* oppure *ex utero*). E perciò — secondo il principio posto dall'Angelico — anche la santificazione della Vergine — come quella di qualsiasi altro — segue non solo logicamente ma anche *cronologicamente* l'istante della infusione dell'anima al corpo (ossia, la concezione passiva completa, la « nativitas in utero ») (2).

Altri elementi utili per lumeggiare la nostra questione si trovano anche nella Distinzione XLIII, q. 1. a. 4, q. 1 a 1 e relativa soluzione. Egli afferma che « è erroneo dire che uno sia concepito senza il peccato originale, ad

---

(1) « Videtur quod nullus in materno utero possit sanctificari per gratiæ gratum facientis donum. Quia, ut Isidorus dicit, regeneratio in eo dici non potest in quem generatio non præcessit, sed per gratiam gratum facientem fit homo filius Dei, et ita generatur. Ergo non potest homo sanctificari antequam nascatur ex utero ».

(2) « Ad primum ergo dicendum, quod generatio spiritualis præsupponit naturalem sibi correspondentem ; et ideo generatio spiritualis quæ fit per ministerium hominum in baptismo præsupponit nativitatem ex utero, qua homo in notitiam et societatem hominum prodit. Sed regeneratio quæ fit divinitus, non præsupponit de necessitate nisi nativitatem in utero, qua homo a Deo creatus, formatus est ».

eccezione di Cristo, poichè colui il quale fosse concepito senza il peccato originale, non avrebbe bisogno della redenzione di Cristo, e così Cristo non sarebbe il Redentore di tutti... Bisogna poi ammettere che ciascuno ha per*sonalmente* bisogno della redenzione di Cristo, e non soltanto per ragione della natura. Non può poi esser liberato dal male o disciolto dal debito se non colui che contrasse il debito o cadde nel male » (1).

b) Nella *Somma Theologica* (q. 27) vi sono tre articoli che ci interessano: il 1, il 2 e il 6.

Nel primo articolo l'Angelico si domanda: se la Vergine SS. sia stata santificata prima della sua nascita (« ante nativitatem ex utero »). E risponde che è ragionevole rispondere in senso affermativo, poichè comunemente e con ragione si ritiene che la Generatrice dell'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità, sia stata ricolma *più* che ogni altro dei privilegi della grazia: non per nulla l'Angelo La disse « *piena di grazia* ». Ciò posto — così continua — noi sappiamo dalle Scritture che ad alcuni fu concesso di essere santificati mentre erano ancora nel seno della propria madre (Geremia (2) e Gio-

(1) « Est erroneum dicere quod aliquis sine peccato originali concipiatur, præter Christum, quia ille qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione quæ facta est per Christum et sic Christus non esset omnium Redemptor... Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturæ. Liberari autem a malo vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in maculam deiectus fuit... ».

(2) Il testo relativo a Geremia da molti viene interpretato non già nel senso della santificazione ma nel senso di predestinazione o consacrazione al ministero profetico (cfr. VOSTÉ, o. c., p. 8 e nota).

vanni Battista). E' dunque ragionevole credere che anche la Vergine abbia avuto un tal privilegio (1).

---

(1) « Ad primum sic proceditur. I. Videtur, quod B. Virgo non fuerit santificata ante nativitatem ex utero: dicit enim Apost. I. ad Cor. XV: *non prius quod spirituale est, sed prius quod est animale, deinde quod est spirituale*; sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundum illud Joan. I: *Ex Deo nati sunt*: nativitas autem ex utero est nativitas animalis; non ergo B. Virgo fuit prius sanctificata, quam ex utero nasceretur.

« 2. *Præterea.* August. dicit in Epist. ad Dardanum (quæ est 287 al. 57 inter med. et fin.): *Sanctificatio, qua efficimur templum Dei, nonnisi renatorum est*: nemo autem renascitur, nisi prius nascatur; ergo B. Virgo non fuit prius sanctificata, quam ex utero nasceretur.

« 3. *Præterea.* Quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus a peccato originali, et actuali: si ergo B. Virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quod tunc fuerit emundata ab originali peccato: sed solum originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni cœlestis: si ergo tunc mortua fuisset, videtur quod januam regni cœlestis introisset, quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi: *Habemus enim fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem eius*, ut dicitur Hebr. X: videtur ergo, quod B. Virgo non fuerit sanctificata, antequam ex utero nasceretur.

« 4. *Præterea.* Peccatum originale contrahitur ex origine, sicut peccatum actuale ex actu: sed quamdiu aliquis est in actu peccandi, non potest a peccato actuali mundari; ergo etiam nec B. Virgo a peccato originali mundari potuit, dum esset adhuc in ipso actu originis in materno utero existens.

« Sed *contra* est, quod Ecclesia celebrat nativitatem B. Virginis; non autem celebratur festum in Ecclesia, nisi pro aliquo sancto; ergo B. Virgo in ipsa sua nativitate fuit sancta; fuit ergo in utero sanctificata.

« *Respondeo* dicendum, quod de sanctificatione B. Mariæ, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quæ etiam nec de eius nativitate mentionem facit; sicut tamen August. in serm. de assumptione ipsius Virginis (qui est tract. 8 de Diversis, cap. 2, 4 et 5) rationabiliter argumentari possumus, quod fuerit sanctificata in utero; rationabiliter augumentatur, quod cum corpore sit assumpta in cœlum (quod tamen Scriptura non tradit), ita rationabiliter argumentari possumus, quod fuerit sanctificata in utero; rationabiliter enim creditur quod illa quæ genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiæ acceperit. Unde, ut legitur Luc. I: *Angelus ei dixit: Ave gratia*

E' degna di speciale rilievo la quarta obiezione con la relativa soluzione. Il peccato originale — egli si obietta — si contrae dall'origine, come il peccato attuale si contrae dall'atto. Orbene, come finchè uno è nell'*atto* di peccare non può essere mondato dal peccato *attuale*, così finchè è nell'*atto* di origine, ossia, nel seno materno, *non* può essere mondato dal peccato originale.

E risponde: Il peccato originale, inerente alla *natura* umana, viene comunicato insieme ad essa: cosa che si effettua allorchè la prole già concepita viene animata: niente dunque vieta che la santificazione possa avvenire

---

plena. Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur: sicut Hieremiæ, cui dictum est (Hierem. I): *Antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et sicut Joanni Baptistæ, de quo dictum est Luc. I: *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ*. Unde rationabiliter creditur, quod B. Virgo sanctificata fuerit, antequam ex utero nasceretur.

« Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam in B. Virgine prius fuit id quod est animale, et post id quod est spirituale: quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum Spiritum sanctificata.

« Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus loquitur secundum legem communem, secundum quam per sacramenta non regenerantur aliqui, nisi prius nati; sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit, antequam nascantur ex utero.

« Ad *tertium* dicendum, quod B. Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali, quantum ad maculam personalem: non tamen fuit liberata a reatu, quo tota natura tenebatur obnoxia: ut scilicet non intraret in paradisum, nisi per Christi hostiam (al. ostium): sicut et de sanctis Patribus dicitur, qui fuerunt ante Christum.

« Ad *quartum* dicendum, quod peccatum originale trahitur ex origine, inquantum per eam communicatur humana natura, quam proprie respicit peccatum originale; quod quidem fit, quando proles concepta animatur: unde post animationem nihil prohibet, prolem conceptam sanctificari: postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed ad aliqualem perfectionem ejus, quod jam accepit ».

dopo l'animazione, poichè dopo di essa la prole non rimane nel seno materno per ricevere la natura umana, ma una tal quale perfezione di essa.

Le parole « *post animationem* » stanno ad indicare, evidentemente, posteriorità di *tempo*: e ciò in forza del contesto.

Nel secondo articolo — il più importante ai fini che ci siamo proposti — l'Angelico si chiede « se la B. Vergine sia stata santificata prima dell'animazione ». E si propone, in modo progressivo, quattro obiezioni le quali, in sostanza, dicono:

1. Se tale santificazione fu concessa ad altri Santi (Geremia e il Battista) dovrebbe essere concessa anche a Maria che ebbe più grazia di qualsiasi altro santo.

2. A Maria conveniva la maggiore purezza possibile dopo Dio: cosa che si ha soltanto se la sua anima non fu mai macchiata dalla colpa originale.

3. La festa della Concezione celebrata da alcuni, ci fa supporre che la sua concezione sia stata santa, poichè soltanto dei santi viene celebrata la festa.

4. Se la radice — ossia i suoi parenti — fu santa, anche il ramo — ossia Maria SS. — dovrebbe essere santa. Per tutte queste ragioni la Vergine — concludono le obiezioni — dovrebbe essere santificata *prima* dell' animazione (1).

(1) « Ad *secundum* sic proceditur. 1. - Videtur, quod B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem: quia, ut dictum est (art. præc.) plus gratiæ est collatum Virgini matri Dei, quam alicui sanctorum: sed quibusdam videtur esse concessum quod sanctificarentur ante animationem: quia, ut dicitur Hierem. I: *Priusquam te formarem in utero, novi te*: non autem infunditur anima ante cosporis formationem: similiter de Joanne Baptista dicit

V'è però in contrario — osserva l'Angelico — che questa santificazione della Madre di Dio sembra essere stata prefigurata dalla santificazione del Tabernacolo, che non avvenne *se non dopo compita ogni cosa.* Ne segue perciò che *la Vergine non fu santificata se non dopo che fu compita ogni cosa*, il corpo cioè e l'anima (1).

Passando quindi alla soluzione della questione, risponde *negativamente.* Non si può comprendere una santificazione della Vergine *prima* dell'*animazione*, per una duplice ragione (2). La prima è questa: perchè la santità, della quale qui trattiamo, non consiste in altro che nel-

---

Ambrosius super Luc. (cap. I super illud: « *Et Spiritu Sancto replebitur*), quod « *nondum inerat ei spiritus vitæ, et jam inerat ei Spiritus gratiæ* »; ergo multo magis B. Virgo ante animationem sanctificari potuit.

« 2. - *Præterea.* Conveniens fuit, sicut Anselmus dicit in lib. de Conceptu Virginali (cap. 18, parum a princ.), « *ut illa Virgo ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi* »; et Cant. 4 dicitur: « *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*; sed major puritas fuisset B. Virginis, si numquam anima ejus fuisset inquinata contagio originalis peccati: ergo hoc ei præstitum fuit, ut antequam animaretur caro ejus, sanctificaretur.

« 3. - *Præterea.* Sicut dictum est (art. præc. arg. Sed cont.), non celebratur festum nisi de aliquo Sancto: sed quidam celebrant festum Conceptionis B. Virginis; ergo videtur, quod in ipsa sua conceptione fuerit sancta: et ita quod ante animationem fuerit sanctificata.

« 4. - *Præterea.* Apost. dicit Rom. II: *Si radix sancta, et rami*: radix autem filiorum sunt parentes eorum; potuit ergo B. Virgo sanctificari etiam in suis parentibus ante animationem.

(1) Sed *contra* est, quod ea quæ fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundum illud I, ad Cor. 10: *Omnia in figura contingebant illis*: sed per sanctificationem tabernaculi, de qua dicitur in Psal. XLV: *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus*, videtur significari sanctificatio matris Dei, quæ tabernaculum Dei dicitur secundum illud Ps. XVIII: *In sole posuit tabernaculum suum*: de tabernaculo autem dicitur Exod. ult.: *Postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud*; ergo etiam B. Virgo non fuit sanctificata nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt, scilicet et corpus et anima ».

(2) Cfr. anche S. *Th.* III, q. 27, a. 1 ad 4.

l'esser mondati dalla colpa originale: cosa che nello stato attuale non si può ottenere se non per mezzo della grazia, soggetto della quale è la sola creatura *ragionevole*. E' perciò *impossibile che la Vergine sia stata santificata prima della propria animazione*, prima cioè che, dalla unione dell'anima col corpo, risultasse una *persona umana*, un essere *ragionevole*.

Ne segue perciò che *Maria dovette contrarre almeno il debito personale della colpa di origine*.

Se poi realmente la Vergine abbia contratta la colpa o no, non può dedursi da questo solo argomento. Ciò dipende dal fatto se la grazia *prevenne* la colpa, o no. Se la prevenne la Vergine contrasse solo il debito personale della colpa (*non ripugna ricevere la grazia ed insieme il debito personale*), se *non* la prevenne, contrasse anche la colpa (poichè *è impossibile che in uno stesso istante si contragga la colpa e se ne sia mondati*, come nota il Gaetano).

2. La seconda ragione che induce l'Angelico a respingere una santificazione della Vergine *prima* dell'animazione è la seguente: la sola creatura *ragionevole* è capace della *colpa*, come della grazia ; non si può quindi essere rei prima dall'infusione dell'anima *ragionevole*. Qualora quindi la Vergine fosse stata santificata *prima* dell'animazione non avrebbe contratta la macchia della colpa originale e per conseguenza *non* avrebbe avuto *alcun* bisogno della Redenzione di Colui che è il Salvatore di *tutti* gli uomini, come ci attesta la Scrittura. Dunque — conclude — *non si può ammettere che la Vergine sia stata santificata prima dell'animazione. Non rimane altro*

perciò che porre la santificazione della Vergine dopo la di Lei animazione.

Per determinare il valore preciso di questo argomento è necessario tener presente che, secondo S. Tommaso, è *di fede* che nessun discendente di Adamo, ad *eccezione di Cristo,* è stato esente dal peccato originale, poichè *tutti* sono stati redenti da Cristo, ossia, *liberati* dal peccato dopo averlo personalmente contratto. Scrisse infatti: « *Secundum fidem catrolicam, firmiter est tenendum quod omnes homines, præter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt : alioquin non omnes indigerent Redemptione, quæ est per Christum, quod est erroneum* » (1).

Alla *legge universalissima,* da tenersi per fede, « *secundum fidem catholicam* », si dà un'*unica* eccezione: lo stesso Redentore. Il contrario è erroneo. Indubbiamente S. Tommaso parla qui della *Redenzione riparativa:* negare ciò equivarrebbe a negare la luce del sole.

(1) « *Respondeo* dicendum, quod sanctificatio B. Virginis non potest intelligi ante ejus animationem, duplici ratione: primo quidem, quia sanctificatio, de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali ; sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionys. dicit in 12, cap. de Div. Nom. (parum a princ.) ; culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cujus subjectum est sola creatura rationalis: et ideo ante infusionem animæ rationalis B. Virgo sanctificata non fuit: secundo, quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpæ, ante infusionem animæ rationalis proles concepta non est culpæ obnoxia: et si quocumque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpæ, et ita non indiguisset redemptione, et salute, quæ est per Christum, de quo dicitur Matth. I. *Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum* ; hoc autem inconveniens est, quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur I ad Tim. IV : unde relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post ejus animationem ».

Ciò posto, è evidente che S. Tommaso, nell'articolo che noi esaminiamo, intenda parlare di redenzione *liberativa*, la quale suppone la reale contrazione della colpa originale.

« Il *nerbo* dell'argomento — osserva giustamente il P. Eupizi, o. c. p. 78 s. — è la *necessità* di Redenzione, e di *Redenzione riparativa*. Vi si dice difatti: « *si quocumque modo ante animationem Beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpæ, et ita non indiguisset redemptione et salute quæ est per Christum* ».

Il che, togliendo l'argomento dalla forma sua condizionale e mettendolo in quella positiva, viene a dire:

La Vergine

non fu santificata *prima dell'animazione* ;
incorse la *macchia* della *colpa* originale ;
ebbe *bisogno* di Redenzione.

Di quale *Redenzione?* Evidentemente della *riparativa.* Qualora si trattasse della preservativa, il raziocinio sarebbe semplicemente assurdo, poichè non verrebbe a dire altro che questo:

La Vergine

non fu santificata *prima* dell'animazione ;
contrasse la *macchia* della *colpa* originale :

perciò

ebbe bisogno di esserne... *preservata..*

Preservata !?! Dalla macchia già... contratta !?! Salvo errore, la *preservazione* è anteriore e perciò *esclude* la contrazione della colpa.

Dunque S. Tommaso non intende parlare della Redenzione preservativa, ma della *riparativa* che necessariamente suppone nella Vergine *la reale formale contrazione* della *macchia* della *colpa* originale...

Qualora al nostro argomento si volesse dare un senso diverso, in modo da importare la sola Redenzione *preservativa,* bisognerebbe introdurre dei mutamenti nel testo: sostituire la parola « culpæ » con « *debitum culpæ* », la espressione « maculam originalis culpæ » con « *debitum* maculæ originalis culpæ » ecc. (1). Ma.. .con quale autorizzazione ? Le parole vanno prese nel loro senso ordinario ammenochè ragioni di testo o di contesto non inducano a prenderle diversamente. Secondo la dottrina generale di S. Tommaso sull'essenza, sul soggetto e sulla trasmissione del peccato originale, le suddette espressioni implicano una *reale macchia* nell'anima. Nè il testo, nè il contesto sia prossimo che remoto, in perfetta armonia fra di loro, ci autorizzano ad introdurre simili mutamenti ».

Si aggiunga che dal *debito* di contrarre la colpa originale la Vergine SS. non venne affatto liberata. Quindi.... è inutile sostituire il « debito » con la « colpa ».

Dopo tutto ciò che è stato detto, appare cosa inutile mettersi a discutere sul senso genuino della conclusione: « Unde relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem » ; se cioè quel « post » indichi posteriorità di tempo o di natura. Ammesso che S. Tommaso parli di Redenzione *riparativa*, quel « post » deve neces-

---

(1) Così vorrebbero il P. Friethoff (art. cit. p. 330-332), il P. Vosté (op. cit. p. 18) ecc.

sariamente intendersi come importante una posteriorità di *tempo* e non già di *natura,* come vorrebbero il P. Spada (o. c. p. 41, n. 58), il P. Del Prado ecc.

Il *contesto* stesso lo esige. Quell'*ante animationem* evidentemente significa anteriorità di tempo e non già di natura. Conseguentemente anche il *post* animationem, significa posteriorità di tempo, non già di natura. Tanto più che S. Tommaso (ad 3um) confessa esplicitamente di *ignorare* il *momento preciso* della santificazione della Vergine. Non avrebbe potuto dir ciò, se avesse inteso riferire quel « post » alla posteriorità di natura, poichè in tal caso questa santificazione sarebbe venuta a coincidere perfettamente con l'istante dell'animazione completa, istante in nessun modo, secondo la fisiologia degli antichi, sconosciuto (1).

Ne segue perciò che San Tommaso non sapeva in qual giorno, ora, minuto dei primi 5-6 mesi (al 6 mese fu sentificato il Battista) susseguenti l'animazione, la Vergine fosse stata santificata.

Le quattro obiezioni tendenti a provare la santificazione della Vergine *prima* dell'animazione, sono state già risolte altrove. Solo la terza, relativa alla festa della Concezione, celebrata da alcuni, merita speciale considerazione. Con tale festa — dice S. Tommaso — si celebra non già la concezione stessa ma la *santificazione* della Vergine SS., di cui si ignora il tempo (2).

(1) Secondo la teoria degli antichi, l'animazione avveniva al 40° giorno dopo la concezione, per gli uomini, e all'80° per le donne.

(2) Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus dicit, ante formationem in utero se Hieremiam novisse, notitia scilicet prædestinationis ; sed sancti-

Da tutto l'articolo 2° possiamo dunque logicamente concludere che, secondo S. Tommaso, la *Vergine contrasse la macchia del peccato originale.*

---

ficasse dicit eum non ante formationem, sed antequam exiret de ventre: quod autem Ambrosius dicit, quod Joanni Baptistæ nondum inerat spiritus vitæ cum jam haberet spiritum gratiæ, non est intelligendum, secundum quod spiritus vitæ dicitur animæ vivificans, sed secundum quod spiritus vitæ dicitur aër exterius respiratus: vel potest dici, quod nondum inerat ei spiritus vitæ, idest anima, quantum ad manifestas, et completas operationes ipsius.

« Ad *secundum* dicendum, quod si nunquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator: et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit tamquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas: nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus secundum illud Luc. I: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei:* sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur: et hoc signatur Job III, ubi de nocte originalis peccati dicitur: *Expectet lucem, idest Christum, et non videat (quia nihil inquinatum incurrit in illam,* ut dicitur Sap. VII) *nec ortum surgentis auroræ*, idest B. Virginis, quæ in suo ortu a peccato originali fuit immunis.

« Ad *tertium* dicendum, quod licet Romana Ecclesia Conceptionem B. Virginis non celebret: tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium: unde talis celebritas non est totaliter reprobanda; nec tamen per hoc quod festum Conceptionis celebratur, datur intelligi, quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur, celebratur festum Sanctificationis eius potius quam Conceptionis in die conceptionis ipsius.

« Ad *quartum* dicendum, quod duplex est sanctificatio: una quidem totius naturæ, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpæ, et pœnæ liberatur: et haec erit in resurrectione: alia vero est sanctificatio personalis, quæ non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem: et ideo etsi parentes B. Virginis fuerunt mundati a peccato originali, nihilominus B. Virgo peccatum originale contraxit, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris, et fœminæ: dicit enim Aug. in lib. I de Nupt. et concup. (cap. 12 circ. princ.): *Omnem, quæ de concubitu nascitur, carnem esse peccati* ».

Questa conclusione viene confermata dall'art. 3, in cui S. Tommaso domanda se alla Vergine, per mezzo della santificazione nel seno materno, sia stato tolto completamente il fomite del peccato, e risponde negativamente (1).

Ora il fomite, secondo San Tommaso, è la *pena* principale del peccato originale ; e non è ragionevole ammettere la pena senza la colpa: ciò equivarrebbe ad ammettere l'effetto senza la causa.

Nè giova obiettare — come fa il P. Vosté, o. c. p. 23 — che il fomite può stare anche senza la colpa, come nei battezzati. I battezzati, infatti, sono stati santificati con la grazia *riparatrice* che rimette necessariamente la colpa, ma non già la pena (I-II. q. 81, art. 3, ad 1m) ; la Vergine SS. invece, fu santificata dalla grazia *preservatrice* la quale, preservando dalla colpa, preserva necessariamente anche dalla pena. Non è giusto far subìre come pena la conseguenza di una colpa non commessa, specie trattandosi di una pena che, come il fomite, può di natura sua portare al male e, includendo quindi, di per se stessa,, il pericolo del peccato, si trova in *diretta ripugnanza* con la grazia *preservatrice* dal medesimo.

Nell'art. 6, finalmente, S. Tommaso si chiede se la santificazione nel seno materno sia stata *propria* della sola Vergine. Anche qui risponde *negativamente*, acco-

(1) « Videtur melius dicendum quod per sanctificationem in utero *non* fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus... postmodum vero in ipsa conceptione carnis Christi in qua prima debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto ».

munando la santificazione della Vergine con quella del Battista e con quella di Geremia. L'unica differenza — secondo l'osservazione dell'Angelico — riguarda la *grandezza* della grazia santificante, maggiore in Maria (1). Suppone quindi che la Vergine SS., come il Battista e Geremia, abbia contratto la colpa originale.

c) Nel *Quodlibet VI* (q. 5, a. 7), S. Tommaso si propone un caso pratico che, ai suoi tempi, era di molta attualità, vale a dire: « se sia lecito celebrare la festa della Concezione della Madonna ». La soluzione del problema pratico dipende dalla soluzione del problema speculativo: se cioè la Madonna sia stata concepita *con* o *senza* il peccato originale. L'obiezione infatti ch'egli si oppone all'inizio, dice:

La Vergine, destinata ad essere la dimora del Figlio di Dio, dovette ricevere una preparazione del tutto *speciale* che in Lei potè realizzarsi in tre modi: a) quanto al *corpo*, b) quanto all'*anima*, c) quanto alla *persona*.

Quanto al *corpo* e quanto all'*anima* la Sua preparazione *non* fu affatto speciale ; a) il di Lei corpo fu gene-

---

(1) « B. Virgo, quæ fuit a Deo electa in matrem, *ampliorem* sanctificationis gratiam obtinuit, quam Joannes et Hieremias, qui sunt electi ut speciales præfiguratores sanctificationis Christi ; cuius *signum* est, quod B. Virgini præstitum est, ut de *cætero* non peccaret, nec mortaliter, nec venialiter: aliis autem sanctificatis creditur præstitum esse, ut de cætero mortaliter non peccarent divina eos gratia protegente ». Sembra perciò senza fondamento l'opinione del P. Vosté (o.c. p. 34), secondo il quale S. Tommaso, pur affermando l'identità del privilegio, non ne afferma l'identità dal punto di vista *cronologico*. Ciò sembra del tutto improbabile. Ne seguirebbe infatti che S. Tommaso, trattando *ex professo* delle differenze tra la santificazione della Vergine e quella dei due Santi citati, avrebbe omesso la più importante, la più essenziale.

rato secondo il modo ordinario, b) la Sua anima fu santificata nel seno materno, cosa concessa anche ad altri.

Dunque: la preparazione della Vergine a degna dimora del Figlio di Dio fu *speciale* quanto alla *persona*, mediante l'*immunità* dal peccato originale, ne fu cioè esente fin dalla Sua concezione (*passiva*) completa. Conseguentemente tale Concezione potrà essere *lecitamente* festeggiata.

La prima conclusione dell'obiezione (l'immunità della *persona* di Maria dal peccato originale fin dalla sua concezione passiva completa) viene recisamente *negata* per due ragioni che escludono una santificazione della Vergine sia nella concezione attiva che in quella passiva completa: vale a dire:

1) La naturale e ordinaria discendenza della Vergine da Adamo peccatore per via di generazione libidinosa trasmettitrice dell'infezione originale, esclude una santificazione nella concezione *attiva*.

2) Il bisogno di Redenzione *riparativa*, esclude una santificazione anche nella concezione *passiva completa*.

La Vergine quindi *fu concepita* (*passivamente*) *col peccato originale*. Conseguentemente a questa soluzione negativa della questione fondamentale, anche la seconda conclusione dell'obiezione (la liceità della festa della Concezione) *è di per se stessa negata*.

Se poi alcune Chiese (ma non la Romana) festeggiano la concezione della Vergine, lo fanno unicamente in relazione alla di Lei *santificazione*. Siccome il momento preciso di questa santificazione è sconosciuto e d'altra

parte si crede comunemente che sia avvenuta subito *dopo* (*cito post-subito* dopo, *immediatamente* dopo) la concezione (passiva completa), data la prossimità dei due istanti, si è dato alla festa il nome di concezione ; il suo oggetto, tuttavia, non è già la concezione in quanto tale, ma la santificazione.

Solo così intesa la festa può essere *lecitamente celebrata.*

Nè con ciò si viene a negare la *specialissima* preparazione della Vergine a degna dimora del Figlio di Dio.

Ebbe *in comune* con Giovanni Battista e con Geremia il privilegio di essere santificata nel seno materno, ma ricevette il dono della grazia *molto più abbondantemente* di loro, per cui, oltre alla purificazione dal peccato originale, ottenne anche l'immunità per tutta la vita da qualsiasi peccato attuale, sia *mortale* che *veniale* (1).

(1) « *Videtur* quod liceat celebrare conceptionem Dominæ Nostræ. Si enim non liceat, hoc non est nisi quia fuit concepta in originali peccato. Sed non fuit concepta in originali peccato, ut videtur: quia, B. Virgo facta est ut speciali modo esset habitaculum Dei. Ergo debuit ad hoc specialiter præparari. Non autem præparata est specialiter secundum corpus, quod conceptum est in sexuum commixtione ; nec etiam quantum ad animam, quia alii etiam leguntur sanctificati in utero: et ita relinquitur quod fuerit specialiter præparata per immunitatem ab originali peccato ; et sic licet eius conceptionem celebrare ».

« *Sed contra* est quod hoc privilegium solius Christi dicitur esse, quod sine originali peccato est conceptus. Non ergo competit B. Virgini ; et ita eius conceptio non est celebranda ».

« *Respondeo* dicendum quod hic inducuntur duæ quæstiones: una principalis, altera accessoria, scilicet an B. Virgo fuerit concepta cum originali : quod oportet primo determinari.

La frase « cito post » è eloquente. Quel « post » preceduto da « *cito* » è evidentemente una determinazione di *tempo* ed esige una vera e propria *posteriorità di tempo*. « *Cito*-post » significa difatti *subito dopo*, *immediatamente dopo*. Voler interpretare la frase come importante soltanto *posteriorità di natura* — come fa il P. Del Prado, o. e. p. 69 e 102 — significa travisarla.

Nè giova obiettare col P. Friethoff (l. c. p. 334, n. 1): S. Tommaso riporta l'affermazione di *altri*: « creditur ». Nel contesto infatti quel « creditur » vuol dire: « *si crede*

« Est ergo considerandum, quod unusquisque peccatum originale contrahit in hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit super *Genesim ad litteram*. Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam B. Virgo, quia nata fuit per commixtionem sexuum, sicut et cæteri, et ideo concepta fuit in originali peccato, et includitur in universitate illorum de quibus Apostolus dicit ad Rom. V. 12: *in quo omnes peccaverunt*: a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem: aioquin si hoc alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione. Et ideo non tantum debemus dare matri quod subtrahat aliquid honori Filii, qui est Salvator omnium hominum, ut dicit Apostolus ad Tim. IV. Quamvis autem Beata Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata antequam nata. Et ideo circa celebrationem conceptionis eius diversa consuetudo Ecclesiarum inolevit. Nam Romana Ecclesia, et plurimæ aliæ considerantes conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum conceptionis non celebrant. Aliqui vero considerantes sanctificationem eius in utero, cuius tempus ignoratur, celebrant conceptionem: creditur enim quod cito post conceptionem, et animæ infusionem fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad conceptionem ratione conceptionis, sed potius ratione sanctificationis. Sic ergo non est ideo celebranda conceptio prædicta quia fuerit sine peccato originali concepta. Non enim per hoc tollitur quin fuerit specialius ceteris præparata, eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris munus gratiæ accepit non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota eius vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali, quam veniali, ut dicit Augustinus ».

comunemente dagli altri ed anche da me », o, per lo meno: « *io non ho nulla in contrario* ». Il Santo infatti intende ivi *giustificare* quelle Chiese che festeggiano la concezione *unicamente* perchè credendosi comunemente che la Vergine fu santificata subito *dopo* la concezione e l'infusione dell'anima, data la prossimità della concezione passiva completa con quella della santificazione, celebrano tale festa non in relazione alla concezione in quanto tale, ma *unicamente* in relazione alla santificazione. Come avrebbe potuto *giustificare* una tale cosa se non avesse ammesso la ragione *per cui la giustificava?*

In questo testo del Quodlbiet, il *post* della *Somma Theologica* diventa « *cito post* ».

d) Nel *Commento ai Salmi* (Ps. 14, v. 2; Ps. 18, v. 6; Ps. 45, v. 5) l'Angelico non usa un linguaggio diverso.

Nel Salmo 14, v. 2, se si attende al contesto, si parla soltanto di immunità dal peccato *attuale* (sia mortale che veniale). Il peccato originale non viene neppur menzionato (1).

Nel Salmo 18, v. 6, la frase citata si riferisce alla concezione di Cristo da parte di Maria SS., e si afferma

(1) « *In Ps. XIV*. v. 2 - Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam...

« Sine macula, scilicet mortali, quia peccatum veniale non habet maculam proprie. Eccl. 31: *Beatus vir qui inventus est sine macula*. Sed in Christo, et in Virgine Maria nulla macula ». Non riusciamo quindi a spiegarci come tali parole, insieme alle altre che riferiremo, abbiano fatto tanta impressione al P. Vosté, e al P. Garrigou-Lagrange.

perciò che in *quel momento* la Vergine « non ebbe oscurità alcuna di peccato » (1).

Nel Salmo 45, v. 5, l'Angelico, dopo aver ripetuto che la santificazione della Vergine avvenne *dopo* la concezione passiva *completa*, precisa che la santificazione di Lei si distinse da quella degli altri santificati nel seno materno prima di nascere, *soltanto* per la ricevuta esenzione anche da qualsiasi peccato veniale: cosa che gli altri non ricevettero (2).

e) Nelle *Expositio Salutationis Angelicæ*, e, più

---

(1) « *In Ps XVIII*, v. 6 - *In sole posuit tabernaculum suum.*

« Secundum autem rem significatam (*in hoc vers.*) designantur mysteria Christi. Et primo designatur ipsius conceptio; secundo nativitas; tertio eius progressus; quarto eius conceptio. Conceptio designatur cum dicitur: *In sole posuit tabernaculum suum.* Est autem consuetum quod per tabernaculum intelligatur corpus. Sec. Pet. I: *Scio quod velox est depositio tabernaculi mei secundum quod Dominus noster Jesus Christus significavit mihi.* Sec. Cor. V: *Qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus.* Quod ergo dicit, *In sole posuit* etc., idest, corpus suum posuit in sole, idest, in B. Virgine que nullam habuit obscuritatem peccati. Cant. IV: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*

(2) « *In Ps. XLV*, v. 5: - *Adiuvabit eam Deus vultu suo.*

« Et possunt hæc referri ad B. Virginem, quia ipsa est civitas; in ipsa habitavit; ipsam fluminis impetus, scilicet Spiritus Sanctus, lætificavit; ipsum sanctificavit in utero matris suæ postquam formatum fuit corpus et creata anima. Tunc primo *operuit gloria Domini tabernaculum* ut dicitur Exod. XL. Et est alia sanctificatio B. Virginis et aliorum sanctorum: quia alii sic sanctificati fuerunt quod numquam mortaliter peccaverunt, tamen venialiter sic. Pr. Joann. I: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* B. autem Virgo nec mortaliter, nec venialiter unquam peccavit. Cant. IV: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Et ideo dicit, *Non commovebitur*, nec veniali peccato, et dicit, *adiuvabit eam Deus mane diluculo*, idest adhuc ea existente in utero. Et hoc est quod dicit quod *auxiliatus est ei Dominus in ipso ortu matutino* ».

precisamente, nella esposizione delle parole « gratia plena », vi sono tre frasi da esaminare (1).

Nella prima frase l'Angelico afferma che la Vergine SS. « evitò ogni peccato, più di qualsiasi santo, dopo Cristo. Il peccato poi è *originale*, e da questo venne *mondata* nel seno materno, o mortale o veniale, e da questi fu libera ». E' evidente qui la negazione della grazia *preservatrice* e l'affermazione della grazia *purificatrice*, e perciò la negazione della immacolata concezione.

Nella seconda frase, l'Angelico, dopo avere ammesso l'immunità di Cristo e di Maria dal peccato attuale, per dimostrare l'eccellenza di Cristo su Maria confronta la loro *diversa* posizione nei riguardi del peccato originale: « Cristo fu *concepito* e *nacque* senza il peccato

---

(1) « Dicitur autem B. Virgo plena gratia quantum ad tria. Primo, quantum al animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiæ. Nam gratia Dei datur ad duo, scilicet ad bene operandum et ad vitandum malum, et quantum ad animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiæ. Nam graomne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus post Christum. Peccatum aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale, aut veniale, et de istis libera fuit. Unde Canticorum 4. *Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te* »...

Scimus quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad peccatum ex omni parte vincendum, quæ illum concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. Sed Christus excelluit B. Virginem in hoc, quod sine originali conceptus et natus est; Beata autem Virgo in originali est concepta sed non nata...

Tertio excedit Angelos quantum ad puritatem, quia B. Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit... ».

originale ; la B. Vergine invece fu *concepita* ma non *nacque* col peccato originale ». Di quale concezione si parla in questo raffronto ? Riguardo a Cristo Egli parla, evidentemente, della sua concezione *passiva completa,* poichè avvenne *in instanti.* Anche riguardo alla Vergine quindi l'Angelico deve parlare necessariamente della concezione *passiva completa*, e perciò viene a negare l'immacolata concezione. Sarebbe, del resto, illogico e strano mettere a confronto due persone in cose totalmente diverse, ossia, prendere la stessa parola *concezione* in senso diverso. secondo che si tratti di Cristo o di Maria.

Nella terza frase, invece, l'Angelico viene ad asserire che « la B. Vergine... fu purissima quanto alla colpa, poichè non incorse nè il peccato originale, nè il peccato mortale, nè il peccato veniale ». La frase, presa *in se stessa*, prescindendo dal contesto, esprime la *totale* esenzione di Maria dal peccato, anche originale. L'Angelico quindi si contradirebbe affermando il contrario di quanto aveva affermato poco prima : cosa incredibile. Va presa dunque in armonia col contesto sia prossimo che remoto (la dottrina dell'Angelico su tale argomento) a meno che non si voglia negare la autenticità dell'inciso, tanto più che si tratta di una « Reportatio ». Forse l'Angelico, tenendo presente che la santificazione della Vergine avvenne *subito dopo* (« cito post ») l'animazione, potè dire con esagerazione oratoria che fu immune dalla colpa originale, badando più agli effetti del peccato (il fomite legato) che al peccato stesso. Tanto più che poco prima aveva già detto che la Vergine era stata « monda-

ta » dal peccato originale, e perciò si poteva sapere qual valore si dovesse dare alla sua espressione oratoria.

f) Nel *Compendium Theologiæ* (cap. 224) viene mirabilmente sintetizzato tutto l'insegnamento precedente (1). Ivi infatti l'Angelico enuncia e dimostra la tesi:

(1) Ecco il testo: « Quia igitur, ut ex prædictis apparet, B. Virgo Maria Mater filii Dei facta est de Spiritu Sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueretur tanto filio: et ideo credendum est eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli Sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur. Joan. I: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Sed de B. Virgine matre Dei intelligi potest, quod Cantic. IV dicitur: *Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te.*

« Nec solum a peccato actuali immunis fuit, *sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata. Oportuit* siquidem quod *cum* originali conciperetur, utpote quæ ex utriusque sexus commixtione concepta fuit. Hoc enim privilegium sibi soli servabatur, ut Virgo conciperet filium Dei. *Commixtio autem sexus, quæ sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem.* Similiter etiam, quia *si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi et sic non esset Christus universalis hominum redemptor quod derogaret dignitati Christi. Est ergo tenendum quod cum peccato originali concepta fuit.*

« *Sed eb eo quodam speciali modo purgata fuit.* Quidam enim a peccato originali purgantur *post nativitatem ex utero,* sicut qui in baptismo sanctificantur.

« Quidam autem quodam privilegio gratiæ *etiam in maternis uteris* sanctificati leguntur, sicut de Jeremia dicitur Jerem. I: *Priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva sanctificavi te.* Et de Joanne Baptista Angelus dicit: *Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.* Quod autem præstitum est Christi praecursori et Prophetae, non debet credi denegatum esse matri ipsius: et ideo *creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur.*

« *Non autem talis sanctificatio præcessit infusionem animæ. Sic enim numquam fuisset peccato originali subjecta, et redemptione non indiguisset. Non enim subjectum peccati esse potest, nisi creatura rationalis. Similiter etiam gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam, unde post infusionem animæ credendum est eam sanctificatam fuisse.*

« La B. Vergine fu mondata dal peccato originale con un privilegio speciale ». Dovette infatti esservi *concepita* sia *attivamente* (perchè concepita per via di libidinosa generazione) sia *passivamente* (perchè ebbe bisogno della redenzione *riparatrice* del Cristo, Redentore universale). Fu tuttavia *mondata* dal medesimo.

« *Ejus autem sanctificatio amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum.* Alii namque sanctificati *in utero* sunt quidem a peccato originali mundati, non tamen est eis præstitum, ut postea non possent peccare, saltem venialiter. Sed B. Virgo Maria *tanta abundantia gratiæ* sanctificata fuit, ut deinceps *ab omni* peccato conservaretur *immunis* non solum mortali, *sed etiam veniali.*

« Et quia veniale peccatum interdum ex surreptione contingit, ex hoc scilicet quod aliquis inordinatus concupiscentiæ motus insurgit aut alterius passionis prævenientis rationem, ratione cujus primi motus dicuntur esse peccata, consequens est quod *B. Virgo Maria numquam peccavit venialiter*, eo quod *inordinatos passionum motus non sensit.* Contingunt autem hujusmodi motus inordinati ex hoc, quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subjectum, non sic subjicitur rationi, quin interdum ad aliquid præter ordinationem rationis moveatur, et quandoque contra rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit in B. Virgine appetitus sensitivus rationi subjectus per virtutem gratiæ ipsum sanctificantis, quod numquam contra rationem movebatur, sed secundum ordinem rationis. Poterat tamen habere aliquos motus subitos non ordinatos ratione: in domino autem Jesu Christo aliquid amplius fuit. Sic enim inferior appetitus in eo rationi subjiciebatur, ut ad nihil moveretur, nisi secundum ordinem rationis, secundum scilicet quod ratio ordinabat, vel permittebat appetitum inferiorem moveri proprio motu. Hoc autem videtur ad integritatem primi status pertinuisse, ut inferiores vires totaliter rationi subderentur: quæ quidem subjectio per peccatum primi parentis est sublata non solum in ipso, sed etiam in aliis qui ab eo contrahunt peccatum originale, in quibus etiam postquam a peccato mundantur per gratiæ Sacramentum, remanet rebellio, vel inoboedientia inferiorum virium ad rationem, quæ dicitur fomes peccati, quæ in Christo nullatenus fuit, secundum prædicta. Sed quia in B. Virgine Maria non erant inferiores vires totaliter rationi subjectæ ut scilicet nullum motum haberent a ratione non præordinatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiæ, ut nullo modo contra rationem moverentur, propter hoc solet dici, quod *in B. Virgine* post sanctificationem *remansit quidem fomes peccati* secundum substantiam, sed *ligatus* ».

Fu infatti santificata: a) *prima* di nascere, mentre era ancora *nel seno* materno. Tale privilegio infatti era già stato concesso a Geremia e a Giovanni Battista, e perciò è ragionevole ammetterlo per Maria;

b) Non però prima dell'animazione (poichè non era ancora creatura ragionevole, *percsona* umana) e perciò sarebbe venuto a mancare il *soggetto* sia della colpa che della grazia;

c) Bensì *dopo* l'animazione (*dopo* la costituzione in *persona* umana).

Questa mondazione dalla colpa originale fu un privilegio speciale, sia *a*) per riguardo alla maggioranza degli uomini (la quale viene santificata dopo la nascita dal seno materno);

sia *b*) per riguardo a Giov. Battista e a Geremia (poichè la Vergine ottenne una grazia più ampia che Le tenne legato il fomite, ed ebbe l'esenzione da qualsiasi peccato *attuale*).

La frase: « *sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata* », presa nel contesto, in nessun modo, — come vorrebbe il P. Vosté, o. c. p. 18 e 20 — costituisce una *più* chiara affermazione del privilegio. S. Tommaso stesso infatti ha cura di precisare in che cosa consiste la *specialità*: in una maggiore abbondanza di grazia importante il legamento del fomite e l'esenzione da qualsiasi peccato *attuale*.

Dall'esame dei vari testi risulta quindi evidente la negazione dell'Immacolata Concezione da parte dell'Angelico Dottore.

Concludendo

Siccome l'Angelico ammette praticamente soltanto la *redenzione riparatrice* (e non già quella *preservatrice*); e siccome la redenzione riparatrice o liberatrice non può aver luogo se non dopo la contrazione *personale* della colpa (ossia, *dopo* l'animazione, dopo la costituzione della persona risultante dall'unione dell'anima e del corpo), ne consegue che egli, per salvare nella Vergine la sua qualità di *redenta*, ammetta la contrazione personale della colpa originale.

Ciò posto, dovette sembrare cosa perfettamente fuor di posto a S. Tommaso domandarsi *esplicitamente* se la Vergine SS. potè essere santificata nell' *istante stesso della sua concezione passiva completa* (come ha definito Pio IX nella Bolla *Ineffabilis*) poichè in quell'istante la Vergine — per poter essere *redenta* da Cristo — dovette contrarre la colpa originale, dalla quale fu poi liberata. E' impossibile, infatti, nel medesimo istante, essere soggetto di colpa e di purificazione, a meno che non si tratti di grazia *preservatrice* dalla colpa e non già *liberatrice* dalla medesima, qual'è quella che vien propugnata da S. Tommaso.

L'influsso dell'Angelico, particolarmente sui membri dell'inclito Ordine Domenicano, nella soluzione del problema dell'Immacolata Concezione, grande nei secoli XIII, XIV e XV, andò poi man mano affievolendosi fino a che si spense del tutto verso la metà del secolo XIX.

S. Tommaso, insieme ai suoi seguaci, nella questione dell'Immacolata, ebbe l'onore di fare la parte — tutt'altro che inutile e ignobile! — del cosidetto « Avvocato del diavolo ». E la fece molto bene.

2. L'IMMUNITA' DALLA COLPA ATTUALE

L'Angelico tratta ex professo questo problema nell'articolo 4 della questione 27 dalla terza parte Somma Teologica. Egli enuncia nettamente il fatto della immunità di Maria SS. da qualsiasi colpa attuale; ne determina la natura; lo prova con forti ragioni e lo difende contro le obiezioni.

1. Il fatto della immunità.

Enuncia, innanzitutto, la tesi secondo la quale Maria SS., per speciale privilegio di Dio, fu immune da qualsiasi macchia di peccato attuale, sia mortale che veniale (1). Tale privilegio non fu concesso a nessun altro

(1) « Quia igitur... B. Virgo Maria mater Filii Dei facta est, de Spiritu Sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur per quam congrueret tanto Filio, et ideo credendum est, eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse non tantum mortalis sed etiam venialis, quod nulli Sanctorum convenire potest post Christum (Op. 1, cap. 224). « Et quia in B. Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis, sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi » (In I, dist. 17, q. 2, a. 4, ad 3). « Fecit ergo summus artifex in ostentationem pleniorem artis suæ speculum unum clarissimo clarius, Seraphim tersius et purius, et tantæ puritatis, ut purius intelligi non posset, nisi Deus esset: personam scilicet gloriosissimæ Virginis » (Op. 54 al. 61): *De dilect. Dei et proximi* c. 27, circa f.).

santo (1). Commentando il versetto 5 del Salmo 45 (« Fluminis impetus lætificat civitatem Dei », asserisce che la B. Vergine è la città in cui Dio abitò, la città che non fu scossa da nessun peccato, sia mortale che veniale, poichè Iddio l'aiutò fin dall'alba, ossia, fin dal seno materno (2). In ciò, ossia, nell'immunità da qualsiasi peccato attuale, fu simile a Cristo (3). Fu, quindi, in un certo senso, impeccabile. In che modo?

2. Natura di tale immunità.

Enunciata la tesi, S. Tommaso ne determina la natura. Determina cioè in qual senso la Vergine SS. fu impeccabile. Nega una impeccabilità sia *metafisica* (quale è quella che si deve attribuire a Dio e all'umanità sacrosanta di Cristo ipostaticamente unita al Verbo) che *fisica* (qual è quella dei Beati in cielo), ed ammette soltanto una impeccabilità *morale*. Ed infatti, dopo avere esaltato la som-

(1) « Nulli Sanctorum convenire potest post Christum » (Op. 1, cap. 224). Oggi però i Teologi ritengono comunemente che un tale privilegio sia stato concesso anche al purissimo sposo di Maria, S. Giuseppe.

(2) « Et possunt hæc referri ad B. Virginem quia ipsa est civitas, in ipsa habitavit, ipsam fluminis impetus, scil. Spirtu Sanctus, lætificavit, ipsam sanctificavit in utero matris suæ, postquam formatum fuit corpus et creata anima. Tunc primo *operuit gloria Domini tabernaculum*, ut dicitur exod. 40. Et est alia sanctificatio B. Virginis et aliorum sanctorum: quia alii sanctificati fuerunt, quod nunquam mortaliter peccaverunt, tamen venialiter, sic. 1. Joan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus* etc. Beata autem Virgo nec mortaliter nec venialiter unquam peccavit: Cant. 5 *Tota pulchra es amica mea* etc. Et ideo dicit: *Adjuvabit eam Deus mane diluculo* i. e. adhuc ea existente in utero. Et hoc est quod dicit quod auxiliatur est ei Dominus in ipso ortu matutino » (*Exp. in ps.* 45).

(3) « In Christo et Virgine Maria nulla omnino macula fuit » (*In Ps.* 14. init.).

ma purità di Maria, aggiunge un ovvio limite: fu somma « dopo Dio, in cui non vi è nessuna potenza di defezione, quale è in *ciascuna creatura*, per quanto è in se » (1). Vi fu dunque nella Vergine SS. la potenza a peccare (2), e perciò la sua impeccabilità non fu metafisica o fisica, ma soltanto *morale*, per ragione della sua maternità divina. Scendendo poi più al particolare, è necessario tener presente che i peccati attuali provengono da una doppia fonte, vale a dire: dalla ribellione dell'appetito inferiore, ossia, dal fomite dallo concupiscenza, e dall'appetito superiore, ossia, dalla volontà, la quale può amare se stessa in modo disordinato. Orbene, nella Vergine SS. vi fu una speciale protezione divina sia nei riguardi del fomite che nei riguardi della volontà. Il fomite, infatti, nella sua prima santificazione (ossia, subito dopo l'infusione dell'anima al corpo) rimase legato (3) di modo che mai (pur ri-

(1) « Sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quæ est in qualibet creatura, quantum in se est » (In III, dist. 17, q. 11, a. 4, ad 3).

(2) « Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea (B. Virgine) potentia ad peccandum » (In I, dist. 44, q. 1, a. 3).

(3) « Necessitas peccandi saltem venialiter provenit in nobis ex inclinatione fomitis, quæ in B. Virgine non fuit, fomite ligato » (In III, dist. 3, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 5). Avendo ammesso S. Tommaso nella Vergine SS. la contrazione della colpa originale (dalla quale fu poi subito *mondata*), ammise anche la necessaria conseguenza della medesima, ossia, l'esistenza del *fomite* della concupiscenza, asserendo però che rimase *legato* fino al giorno dell'annunciazione, allorchè fu *estinto* (S. *Th.* III, q. 27, a. 3). Cfr. anche S. *Th.* III, q. 27, a. 1, c; a. 6, 1; Opusc. 1, cap. 224. Questo legamento del fomite in Maria — secondo S. Tommaso — avvenne non già mediante un atto della sua ragione, come avviene nei Santi (poichè la Vergine — secondo l'Angelico — non ebbe l'uso del libero arbitrio mentre era nel seno materno, essendo ciò privilegio esclusivo di Cristo) ma mediante l'abbondanza della grazia ricevuta nella sua prima santificazione,

manendo in potenza) proruppe in atto, mai causò in lei un minimo movimento disordinato. La volontà della Vergine poi, veniva inclinata al bene e ritratta dal male dalla pienezza della grazia e da una speciale protezione della Provvidenza divina (1). Questa protezione divina sia per l'appetito inferiore che per l'appetito superiore o volontà, è un privilegio speciale per la Vergine, privilegio che Ella — secondo l'Angelico — non condivide con nessun altro Santo (compresi Geremia e il Battista) e che la colloca subito dopo Cristo. Tutti gli altri Santi, infatti, per speciale privilegio di Dio, furono immuni da qualsiasi peccato volontario ma non già da quei movimenti disordinati (detti primo-primi) provenienti dal fonte della concupiscenza (2).

ed anche, più ancora, per mezzo della divina provvidenza che impediva alla sensualità di Lei qualsiasi movimento disordinato (S. *Th.* q. 27, a. 3, c.). Questa assenza del fomite in Maria non compromette affatto la perfezione delle sue vitrù. Il fomite infatti — come osserva S. Tommaso — nei Santi che l'hanno è *occasione*, non già *causa* di virtù. Può quindi aversi una perfetta virtù senza che si abbia il fomite. Nella Vergine SS. poi, basta porre la perfetta virtù che risulta dall'abbondanza della grazia, senza che sia necessario di porre in essa ogni occasione di virtù (S. *Th.*, q. 27, a. 3, al 2).

(1) « Immunitas (a peccato) a tribus causabatur: scil. ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat: ex inclinatione gratiæ, quæ in bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium esset in fine ultimo stabilitum, sicut est in Beatis, qui ad finem vitæ pervenerunt; et iterum ex conservatione divinæ providentiæ, quae eam intactam custodivit ab omni peccato, sicut et in primo statu hominum ab omni nocivo protexisset ». (In III, dist. 3, q. 1, a. 2, sol. 2; ibid. sol. 3 ad 1; cfr. S. *Th.* III, q. 27, a. 1 ad 1; *Quæst disp.*, q. 24, *de verit.* a. 9, c. in f.).

(2) « (Deus) aliquos præter legem communem quasi miraculose in maternis uteris sanctificasse legitur, illos precipue qui immediate ordinabantur ad eius sanctissimam conceptionem; et ideo Mater Dei sanctificata creditur, et Joannes Baptista, qui ei in utero existenti testimonium perhibuit et Jeremias, qui ipsius conceptionem vaticinio expresso prædixit. *Novum,*

3. Le prove della tesi.

Con tre argomenti efficacissimi riallacciati alla divina maternità — ripetuti poi, più o meno, dai teologi posteriori — prova l'Angelico il fatto della immunità della Vergine SS. da qualsiasi peccato attuale.

Egli parte dalla idoneità della *maternita divina*, e ragiona così: allorchè Iddio elegge qualcuno a qualche speciale stato o ufficio, gli concede anche le grazie necessarie che lo rendano idoneo al medesimo (II Cor., 3: « *idoneos nos fecit ministros novi Testamenti* »).

Orbene, la Vergine SS. fu divinamente eletta ad essere Madre di Dio. Non si può quindi dubitare che Iddio, per mezzo della grazia, l'abbia resa degna di tale ufficio, secondo quelle parole a Lei rivolte dall'Angelo: « Hai trovato grazia presso Dio: Ecco che concepirai... » (Luc. 1). Ciò posto, non sarebbe stata degna Madre di Dio se avesse commesso, qualche volta, il peccato, e ciò per tre ragioni:

1) perchè la ignominia della Madre avrebbe avuto un *necessario riflesso* sul Figlio;

2) per la *singolare affinità* o unione che Ella ebbe con Cristo santità per essenza, il quale è carne della sua

---

inquit, *faciet Dominus super terram*: Mulier circumdabit virum. Jerem. 31, 22: et ideo etiam in B. Virgine fuit amplior sanctificatio, in qua fomes adeo debilitatus est vel extinctus, ut ad peccatum actuale nunquam inclinaretur; in aliis autem inclinavit ad veniale, non autem ad mortale. et in Joanne Baptista etiam fuit expressior quam in Jeremia, cuius interior sanctificatio exultatione quadam in notitiam hominum prodiit, quia dictum est: *Exultavit infans in utero eius* Luc. 1. 41. ut secundum gradum propinquitatis ad Christum sit gradus sanctificationis » (In IV, dist. 6, q. 1, a. 1, q. 2, sol. 2).

carne, e non ha nulla in comune con Belial, padre del peccato (II Cor., 15);

3) per la predestinazione ad essere *abitazione degna dell'Eterna Sapienza,* della quale è scritto che non entrerà in un'anima malevola e non abiterà mai in un corpo soggetto al peccato (Sap. 1, 4) (1).

Giustamente perciò conclude S. Agosino (Lib. *De nat. et gratia*, c. 36 ante med.) che, quando si tratta di peccati in Maria, non v'è neppure da far questione. La B. Vergine è quel sole in cui Iddio — come disse il salmista — pose la sua tenda, ossia, il suo corpo, poichè non ebbe alcuna oscurità di peccato (2).

---

(1) « Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat, et disponit, ut ad id, ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud 2 ad Corinth. 3: *Idoneos nos fecit ministros novi Testamenti.* Beata autem Virgo fuit electa divinitus, ut esset mater Dei: et ideo non est dubitandum, quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dicit Lucæ 1: *Invenisti gratiam apud Deum*: *ecce concipies,* etc.: non autem fuisset idonea Mater Dei, si peccasset aliquando: tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. 17, 6: « *Gloria filiorum parentes eorum*: unde per oppositum ignominia matris ad filium redundasset; tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem. II. Cor. 6, 45: *Quæ conventio Christi ad Belial?* Tum etiam quia singulari modo Dei Filius, qui est Dei Sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed etiam in utero. Dicitur autem Sap. 1, 4: *In malevolam animam non introibit Sapientia neque habitabit in corpore subdito peccatis.* Et ideo simpliciter fatendum est, quod B. Virgo nullum actuale peccatum commisit nec mortale nec veniale, ut sic in ea impleatur quod dicitur Cant. 4. 7: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* » (S. *Th.* III, q. 27, a. 4. c.).

(2) « Quod ergo dicit: *In sole posuit tabernaculum suum* i.e. corpus suum (II. Petr. 1; II. Cor. 5) posuit in sole i.e. in Beata Virgine, quæ nullam habuit obscuritatem peccati. Cant. 4: *Tota pulchra* es, etc. » (*In Ps.* 18).

4. La soluzione delle obiezioni.

L'angelico si propone tre obiezioni: la prima viene presa dalla presunta permanenza del fomite in Maria; la seconda dall'autorità di S. Agostino; e la terza dall'autorità di S. Giovanni Crisotomo.

La prima — alla quale abbiamo di già accennato — viene proposta così: dopo la prima santificazione (avvenuta subito dopo l'infusione dell'anima al corpo) rimase nella B. Vergine il fomite del peccato. Orbene, il moto del fomite, anche quando previene la ragione, è peccato veniale, quantunque leggerissimo, come dice Agostino (nel lib. de Trinit.). Dunque nella B. Vergine vi fu qualche peccato veniale.

Se S. Tommaso avesse ammesso l'Immacolata Concezione, avrebbe negato la maggiore di questo argomento, ossia, l'esitsenza del fomite, fonte, per lo meno, del peccato veniale. Avendo invece negata l'Immacolata Concezione, ammise in Maria SS. l'esistenza rel fomite. Conseguentemente, per escludere dalla Vergine SS. qualsiasi benchè minimo peccato veniale, si vide costretto a ricorrere al legamento del fomite e a dire: il fomite, sì, vi rimase, ma fu legato, di modo che non venne mai all'atto. E ciò per opera della grazia e, più ancora, per una azione speciale della divina Provvidenza (1).

(1) Ecco la difficoltà: « Videtur, quod per sanctificationem in utero non fuerit B. Virgo præservata ab omni peccato actuali; quia, ut dictum est (*art. præc.*), post primam sanctificationem fomes peccati remansit in Virgine: motus autem fomitis, etiamsi rationem præveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut August. dicit in lib. de Trinit.: ergo in B. Virgine fuit aliquod peccatum veniale ».

Ed ecco la risposta: « Ad primum ergo dicendum, quod in B. Vir-

La seconda difficoltà — quella presa dall'autorità di S. Agostino — è occasionata dalle parole di Simeone a Maria, riferite da S. Luca, 2: « La tua anima sarà trapassata dalla spada ». Ciò posto, S. Agostino (nel Lib. delle Questioni del V. e N. T., q. 73, verso la metà) dice: « La B. Vergine, nella morte del Signore dubitò per un certo stupore »: ma dubitare della fede — osserva l'Angelico — è peccato. La B. Vergine quindi — cunclude — non fu preservata immune da ogni peccato.

A questa difficoltà l'Angelico risponde distinguendo una doppia interpretazione delle surriferite parole del S. Vecchio Simeone: la *spada del dolore*, che trapassò l'anima di Maria durante la Passione e morte del Figlio (Origene, S. Ambrogio ecc.), e la *spada del dubbio*. Tuttavia — osserva l'Angelico — se si accetta questa seconda interpretazione, non si deve intendere il dubbio della infedeltà ma il dubbio di ammirazione e discussione (1).

gine post sanctificationem in utero remansit quidem fomes peccati, sed ligatus; ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem præveniret: et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis; non tamen ad hoc sufficiebat: alioquin virtute illius gratiæ hoc ei fuisset præstitum, ut nullus motus posset esse in sensualitate ejus, nisi ratione præventus; et sic fomitem non habuisset; quod est contra supra dicta (*art. præc.*): unde oportet dicere, quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quæ non permittebet aliquem motum inordinatum ex fomite provenire ».

(1) Ecco la difficoltà: « Super illud Luc. 2: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, dicit Ang. in li. Q.Q. veteris et novi Testamenti (*q.* 73, *cir. med.*) quod « B. Virgo in morte Domini stupore quodam dubitavit »: sed dubitare de fide peccatum est; ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato ».

Ed ecco la risposta: « Ad secundum dicendum, quod illud verbum Simeonis Origenes (*hom.* 17. *in Luc. a med.*), et quidam alii Doctores expo-

La terza difficoltà è desunta da alcune espressioni di S. Giovanni Crisostomo il quale. esponendo due testi evengelici, ne deduce una certa vanagloria da parte di Maria SS.

S. Tommaso rigetta nettamente una tale conclusione, ed asserisce che il Crisostomo, con tali espressioni evidentemente sconfinò. I due testi evangelici — osserva l'Angelico — possono intendersi nel senso che Gesù volle reprimere il disordinato moto di vanagloria esistente non già nella madre sua ma nella sola estimazione degli altri (1).

---

nunt de dolore, quem passa est in Christi passione: Ambros, autem (*in hunc loc.*) « per gradium, dicit, significari prudentiam Mariæ non ignaram mysterii cœlestis. Vivum est enim verbum Dei, et validum, et acutius omni gladio acutissimo »: quidam vero per gladium dubitationem intelligunt: quæ tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis, et discussionis: dicit enim Basilius in epist. ad Optimum (*quæ est* 317. *in fin.*), quod, « B. Virgo assistens cruci, et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinæ conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat », ex una scilicet parte videns eum pati abjecta, et ex alis parte considerans ejus mirifica ».

(1) « Chrysostom. super Matth. 12 (*hom.* 45. *parum a princ.*) exponens illud: *Ecce mater tua, et fratres tui foris stant, quærentes te*, dicit: « Manifestum est, quod solum ex vana gloria hoc faciebant ». Et Joan. 2 super illud: *Vinum non habent*, dicit idem Chrysost. (hom. 20. *in Joan. cir. med.*) quod « volebat ut jam hominum gratiam conciliaret, et seipsam clariorem facere per Filium: et fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum et fratres ejus dicentes: *Manifesta teipsum mundo* »: et post pauca subl dit: « Nondum enim, quam oportebat, de eo opinionem habebat »: quod totum constat esse peccatum; ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato ».

Ed ecco la risposta: « Ad tertium dicendum, quod in verbis illis Chrysostomus excessit: possunt tamen exponi ut intellagitur in ea Dominum cohibuisse non inordinatum inanis gloriæ motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset æstimari ».

Concludendo: La Vergine SS. — secondo S. Tommaso — fu immune da qualsiasi peccato: da quello *originale*, perchè ne fu tosto *liberata* o *mondata* (non appena l'ebbe contratto); e da quello *attuale* (sia mortale che veniale) perchè ne fu *preservata*. Fu perciò « tutta bella ».

3. LA PIENEZZA DI TUTTE LE GRAZIE

Anche la presente questione viene trattata da S. Tommaso *ex professo* (S. Th., III, p. 27, a. 5). Egli si domanda infatti se la Vergine SS., nella sua prima santificazione, abbia raggiunto la pienezza o perfezione di tutte le grazie: « utrum B. Virgo per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum ». Anche qui l'Angelico enuncia la tesi, la dichiara, la prova e ne scioglie le obiezioni.

1. L'enunciazione della tesi.

Enuncia, innanzitutto, la tesi: nella sua prima santificazione (avvenuta subito dopo l'infusione dell'anima al corpo), la Vergine SS. raggiunse la pienezza o perfezione di tutte le grazie.

2. Dichiarazione della tesi.

La tesi enunciata — secondo l'Angelico — vuol dire: la Vergine SS. ricevette, fin dall'inizio della sua esistenza, una pienezza di grazia relativa, tale cioè da disporla in modo da renderla *idonea* madre di Dio. Tale grazia è la grazia abituale o santificante, ricevuta nell'essenza della anima la quale viene deificata. Da tale grazia, germe della

gloria, derivano poi nelle facoltà dell'anima, le virtù infuse, teologali e morali, ed anche i doni dello Spirito Santo (1). A tutto ciò si aggiunsero anche, nella Vergine, le grazie *gratis date* o carismi.

Nella pienezza di grazia, secondo S. Tommaso, si possono distinguere tre gradi diversi, a seconda che si trova in Cristo, in Maria e negli altri Santi. Si ha quindi una pienezza di grazia *assoluta*, di *sovrabbondanza* e di *sufficienza*. Inferiore a quella di Cristo, la pienezza di grazia di Maria è incomparabilmente superiore a quella di tutti gli altri Santi.

Il primo grado è quello proprio di Cristo ed è costituito dalla *pienezza assoluta di grazia*. E' il grado di grazia più elevato e più esteso possibile alla potenza ordinata di Dio. E' questa una pienezza di *efficienza* (perchè Cristo è autore della grazia) e di *effluenza*. Il secondo grado è quello proprio di Maria, ed è costituito dalla *pienezza di sovrabbondanza*, poichè è simile ad un fiume spirituale il quale, da ben 20 secoli si riversa su tutti e singoli gli uomini, e vi si riverserà fino alla fine dei secoli. Il terzo

(1) Nella seconda Esposizione del Cantico (c. 6, 1), l'Angelico asserisce che Maria fu un'area piena degli aromi delle virtù e dei doni: « *Dilectus meus descendit in hortum suum ad areolam aromatum*: id est, descendit in Ecclesiam, quæ est hortus suus, ad areolam, id est, ad B. Virginem, quæ est area plena aromatibus virtutum et donorum, assumendo carnem in ipsa ». Parlando poi altrove (nella Esposizione dell'Ave Maria) in particolare delle virtù di Maria, asserisce che Essa — a differenza di tutti gli altri Santi — ha esercitato le opere di tutte le virtù e perciò vien presentata come esempio speciale di tutte le virtù: « Ipsa omnium virtutum opera exercuit, alii autem sancti specialia quædam: et ideo dantur in exemplum specialium virtutum:... sed Beata Virgo in exemplum (datur) omnium virtutum » (Op. 6).

grado è costituito dalla *pienezza di sufficienza*, ed è quello comune a tutti i Santi: essa li rende capaci di meritare, durante la loro vita temporale, la vita eterna (1). Tale è la pienezza di grazia di S. Stefano (2). Questa terza pienezza è subordinata alla seconda e la seconda alla prima. Il fiume spirituale della grazia, scaturito, come da fonte, da Cristo, passa per Maria, come attraverso un canale, e si riversa nei singoli uomini. La pienezza della fonte (Cristo) è impassibile di aumento. Non così la pienezza del canale e quella di coloro ai quali deriva. Queste due ultime pienezze — quella di Maria e dei Santi — sono cresciute fino alla morte. Per questo l'Angelico distingue nella Vergine SS., secondo le particolari esigenze di tre varie epoche della vita, tre diverse pienezze o perfezioni di grazia. La prima perfezione o pienezza di grazia avvenne nella sua prima santificazione, ossia, all'inizio della sua personale esistenza allorchè la rese idonea ad essere madre di Dio, o meglio — come spiega altrove l'Angelico — una pienezza di grazia atta a meritare quel grado di purezza e di santità che la rendesse idonea ad essere madre di Dio (S. Th., III, q. 2, a. 11.

(1) « Est autem plenitudo sufficientiæ, qua aliquis est sufficiens ad actus meritorios et excellentes faciendos, sicut in Stephano. Item est plenitudo redundantiæ, qua B. Virgo excellit omnibus Sanctis, propter eminentiam et abundantiam meritorum Est etiam plenitudo efficientiæ et effluentiæ, quae soli homini Christo competit quasi auctori gratiæ ». (*In Ioan.* cap. I, lect. 10).

(2) « Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera secundum quod aliquis est divinitus præordinatus ad altiorem vel inferiorem statum ». (S. *Th.* III, q. 7, a. 10).

ad 2). La seconda perfezione o pienezza di grazia si ebbe nella sua seconda santificazione, allorchè il Figlio di Dio incarnato fu presente nel suo seno. La terza perfezione o pienezza di grazia ebbe luogo nella terza santificazione, al termine cioè dell'esistenza terrena di Maria, allorchè la pienezza di grazia si mutò in pienezza di gloria (1).

Dichiara inoltre l'Angelico come la Vergine SS. venga detta « piena di grazia » non già assolutamente, da parte della stessa grazia (poichè non l'ebbe al sommo grado possibile) nè per tutti gli effetti della grazia, ma relativamente a Lei stessa (soggetto della grazia), nel senso che ebbe la grazia sufficiente per quello stato al quale era stata eletta da Dio, per essere cioè Madre dell'Unigenito di Lui (2). Fu una pienezza di grazia simile a quella di Cristo, poichè, come la pienezza di grazia di Cristo ebbe per fondamento la dignità di Figlio naturale di Dio, così la pienezza di grazia di Maria ebbe per fondamento la sua dignità di Madre di Dio (3). Come la dignità di Cristo è la più alta che si possa immaginare, così la misura della grazia a Lui concessa dovette essere la più alta e sotto un certo rispetto infinita. Altrettanto.

(1) « In B. Virgine fuit triplex perfectio gratiæ: *Prima* quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc, quod esset mater Christi, et hæc fuit perfectio sanctificationis. *Secunda* autem perfectio gratiæ fuit in Beata Virgine ex præsentia Filii Dei in ejus utero incarnati. *Tertia* autem est perfectio finis, quam habet in gloria ». (S. *Th.* III, q. 27, a. 5, ad 2).

(2) « Beata Virgo dicta est plena grtia non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa xcellentia quæ potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ, sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam, quia scil. habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa a Deo, ut esset scil. mater Unigeniti eius » (S. *Th.* III, q. 7, a. 10, ad 1).

(3) S. *Th.* III, q. 6, a. 6.

analogamente, si può e si deve dire di Maria: se la sua dignità di Madre di Dio fu la più alta, dopo quella dell'Uomo-Dio, anche la misura di grazia ch'Egli ad Essa concesse dovette essere la più ampia dopo quella di Cristo. In questa sua pienezza di grazia Ella superò non solo tutti gli uomini ma anche tutti gli Angeli (1).

3. Le prove della tesi.

La prima prova vien desunta dalla S. Scrittura, e precisamente dal saluto angelico: « Ave, o piena di grazia ». Giustamente — osserva S. Tommaso con S. Girolamo — la Vergine vien salutata piena di grazia perchè mentre agli altri la grazia viene elargita con una certa misura, a Maria invece venne concessa in tutta la sua pienezza (2).

Una seconda prova vien desunta dall'intima sua vicinanza a Dio. Quanto più uno è vicino ad un principio di bontà e di perfezione, tanto più partecipa della sua bontà e perfezione. Ciò posto, la Vergine SS. fu vicinis-

(1) « Unde B. Virgo excessit Angelos in iis tribus: et primo in plenitudine gratiæ quæ magis est in Beata Virgine quam in aliquo Angelo: et ideo ad insinuandum hoc Angelus ei reverentiam exhibuit dicens: gratia plena, quasi diceret: Ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiæ ». (Exp. in *Salut. Ang.*). « Sic ergo plena est gratia et excedit angelos in plenitudine gratiæ ». Ibid. Quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est major gratia quam alicui Angelo, sicut B. Virgini et homini Christo » (*De Verit.* q. 24, a. 9, ad 2).

(2) « Sed contra est, quod Angelus ad eam dicit, Luc. 1: *Ave, gratia plena*; quod exponens Hieronymus in serm. de Assumptione (*seu epist. ad Paul. et Eustoch. inter op. reject. inter princ. et med.*) dicit: « Bene gratia plena, quia cæteris per partes præstatur; Mariae vero se totam simul infudit gratiæ plenitudo ».

sima a Cristo secondo l'umana natura, avendola Egli ricevuta da Lei. Dovette quindi ottenere da Cristo una pienezza di grazia superiore a qualsiasi altro (1).

4. Le difficoltà.

Contro la pienezza della grazia di Maria, S. Tommaso si propone e risolve tre difficoltà.

La prima la desume dal fatto che la pienezza di grazia è un *privilegio tutto proprio di Cristo,* secondo quel detto di S. Giovanni: « E lo vedemmo quale Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità ». Orbene, ciò che è proprio di Cristo non si deve attribuire a nessun altro, neppure a Maria. L'Angelico scioglie questa difficoltà basandosi sul principio: « a ciascuno Iddio dà la grazia secondo l'ufficio al quale è stato eletto. Ciò posto, siccome Cristo, in quanto uomo, fu predestinato ed eletto ad essere Figlio di Dio, nella forza della santificazione, gli fu proprio avere una tale pienezza di grazia che ridondasse su tutti, secondo quel detto di S. Giovanni: « Dalla pienezza di Lui tutti abbiamo ricevuto ». Ma anche la B. Vergine ottenne tanta pienezza di grazia, da

(1) « Respondeo dicendum, quod quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii: unde Dionysius dicit 4. cap. Cœl. Hyerar. (*ante med.*), quod angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis, quam homines: Christus autem est principium gratiæ, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter: unde et Joan. I. dicitur: *Gratia, et veritas per Jesum Christum facta est*: Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem; quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo præ cæteris majorem debuit a Christo gratiæ plenitudinem obtinere ».

essere vicinissima all'Autore della grazia in modo da ricevere in se stessa Colui che è pieno d'ogni grazia, e, partorendo, fece in certo modo derivare a tutti la grazia (1).

La seconda difficoltà viene enunciata così: a ciò che è pieno e perfetto, non si può aggiungere nulla, poichè *perfetto è colui al quale non manca nulla.* Ma la B. Vergine, dopo la sua prima santificazione, ricevette un aumento di grazia sia quando concepì Cristo, sia quando fu assunta nella gloria. Non potè quindi esser piena di grazia fin dalla sua prima santificazione.

L'Angelico scioglie questa difficoltà distinguendo una triplice perfezione: quella *dispositiva* alla forma, quella della *forma stessa* e quella del *fine.* Così il calore che proviene dalla *forma* del fuoco è superiore a quello che dispone la materia a tale forma. E la forma del fuoco, allorchè questo ha già raggiunto il suo posto, ossia, il suo pieno sviluppo, possiede in grado perfettissimo le

(1) Ecco l'obiezione: « Videtur quod beata Virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiæ plenitudinem, sive perfectionem: hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud Joan. 1: *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ, et veritatis*; sed ea quae sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda; ergo beata Virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione ». Ed ecco la risposta: « Ad primum ergo dicendum, quod unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur: et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit prædestinatus, et electus, ut esset Filius Dei, in virtute sanctificandi, hoc fuit sibi proprium, ut haberet talem plenitudinem gratiæ, quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Joan. I.: *De plenitudine eius nos omnes accepimus*: sed Beata Virgo Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiæ: ita quod eum, qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratias ad omnes derivaret. »

sue qualità. Ciò posto, anche nella Vergine SS. vi fu una triplice perfezione di grazia, una più perfetta dell'altra: la prima fu *dispositiva* alla divina maternità, e fu quella che la rese idonea Madre di Cristo; la seconda invece fu quella che derivò in Lei dalla presenza del Verbo Incarnato nel suo seno; la terza finalmente fu la perfezione del fine che Ella ebbe nella gloria. Nella prima Ella venne liberata dal male, ossia dalla colpa originale; nella seconda venne liberata dal fomite; nella terza poi venne liberata da ogni residua miseria. Oppure, in altro modo: nella prima ricevette la grazia che l'inclinò al bene; nella seconda (nella concezione del Figlio), venne confermata nel bene; nella terza poi (ossia, nella sua glorificazione) venne stabilita nel godimento d'ogni bene (1).

---

(1) « Ei, quod est plenum, et perfectum, non restat aliquid addendum; sed Beata Virgo postmodum additionem gratiæ suscepit, et quando Christum concepit (dictum est enim Luc. I: *Spiritus Sanctus superveniet in te*), quia *perfectum est, cui nihil deest*, ut dicitur in 3. Physic. (tex 63 et 64): et iterum quando in gloriam est assumpta; ergo videtur, quod non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum ». Ed ecco la risposta: « Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus *primo* quidem est perfectio dispositionis: puta cum materia est perfecte ad formam disposita: *secundo* autem est perfectio formæ, quæ est potior: nam et ipse calor est perfectior, qui provenit ex forma ignis, quam ille, qui ad formam ignis disponebat: *tertio* autem est perfectio finis: sicut ignis perfectissime habet proprias qualitates, cum ad locum suum pervenerit: et similiter in Beata Virgine fuit *triplex* perfectio gratiæ: *prima* quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi: et hæc fuit perfectio sanctificationis; *secunda* autem perfectio gratiæ fuit in Beata Virgine ex præsentia Filii Dei in ejus utero incarnati: *tertia* autem est perfectio finis, quam habet in gloria; quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet quidem *uno modo* per liberationem a malo: nam *primo* in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali; *secundo* in conceptione Filii Dei fuit totaliter a fomite mundata; *tertio* vero in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria; *alio modo*

La terza difficoltà vien desunta dal fatto che *Iddio non fa mai nulla inutilmente.* Orbene, inutilmente avrebbe dato alla Vergine alcune grazie delle quali non si sarebbe mai servita (quale, per es. l'insegnare, che è atto della sapienza, e l'operar miracoli, che è atto della grazia *gratis data.* Non ebbe dunque la Vergine la pienezza delle grazie. Il Santo scioglie l'obiezione asserendo che la Vergine SS. ebbe indubbiamente il dono della sapienza, la grazia dei miracoli ed anche la grazia della profezia. Non ebbe però tali grazie, ed altre consimili, secondo ogni loro uso, ma solo secondo che era conveniente alla sua condizione. Ebbe infatti l'uso della sapienza nel contemplare, secondo quel detto di S. Luca: « Maria poi conservava tutte queste parole ripensandole nel suo cuore » ; non ebbe però il dono della sapienza quanto all'insegnare, essendo ciò sconveniente al sesso femminile secondo quel detto della Lettera prima a Timoteo: « Non permetto alla donna di insegnare ». L'uso dei miracoli non le convenne finchè fu in vita, poichè durante quel tempo era la dottrina di Cristo che doveva essere confermata coi miracoli, e perciò solo a Cristo e ai suoi discepoli, portatori della dottrina di Lui, conveniva operare miracoli... Ebbe poi l'uso della profezia, come appare dal Cantico « Magnificat » che Ella compose (1).

---

per ordinem ad bonum: nam primo in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum: in conceptione *autem* Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono: in sui *vero* glorificatione consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni ».

(1) Ecco la obiezione: « Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in I. de Coelo (*tex.* 32 *et lib. tex.* 59): frustra autem habuisset quasdam gratias cum earum usum numquam exercuerit: non enim legitur aut docuisse,

I PRIVILEGI RIGUARDANTI SIA L'ANIMA CHE IL CORPO

I privilegi riguardanti il *composto*, ossia, l'anima e il corpo di Maria, sono due: 1. la perpetua verginità e 2. L'assunzione, in anima e corpo, al cielo.

I. - LA PERPETUA VERGINITÀ DELL'ANIMA E DEL CORPO.

La soave questione dlela perpetua verginità di Maria viene trattata diffusamente, *ex professo*, da S. Tommaso specialmente nella questione XXVIII della Terza Parte della Somma Teologica, oltrechè nel *Compendium Theologiæ* (cap. 10). Egli illustra mirabilmente questa antica verità con nuove ragioni, lumeggiando questa gemma scintillante dell'aureo diadema della Madre di Dio.

---

quod est actus sapientiæ; aut miracula fecisse, quod est actus gratiæ gratis datæ; non igitur habuit plenitudinem gratiarum ». Ed ecco la risposta: « Ad tertium dicendum, quod non est dubitandum, quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiæ, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiæ: non tamen accepit, ut haberet omnes usus harum, et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius: sapientiæ anim usum habuit in contemplando, secundum illud Luc. 2: *Maria autem conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo*: non autem habuit usum sapientiæ quantum ad docendum: quia hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I. ad Timoth. 2: *Docere autem mulieri non permitto*; miraculorum autem usus sibi non competebat, dum viveret: quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis: et ideo soli Christo, et eius discipulis, qui erant baiuli doctrinæ Christi, conveniebat miracula facere; propter quod etiam de Joanne Baptista dicitur Joan. 10 quod *signum fecit nullum*, ut scilicet omnes Christo intenderent. Usum autem Prophetiæ habuit, ut patet in Cantico quod fecit: *Magnificat anima mea Dominum*, etc. (*Lucæ I*).

Maria SS. — insegna l'Angelico — « vien detta Vergine in senso assoluto, poichè rimase vergine prima del parto, durante il parto e dopo il parto » (1).

1. La verginità prima del parto, ossia, nel concepimento di Cristo (q. 28, a. 1).

L'asserzione della verginità prima del parto — osserva S. Tommaso — è contro l'eresia degli Ebioniti e di Cerinto, i quali ritenevano Cristo quale semplice uomo, generato nel modo comune a tutti gli altri uomini.

Le prova scritturistica della tesi viene desunta da S. Tommaso da Isaia (7, 14) e da Luca (1, 26 ss.): due rivelazioni intimamente connesse, poichè una è la profezia del concepimento verginale e l'altra è l'adempimento della medesima. Analizzando ed esponendo la profezia di Isaia (« Per questo ecco che una Vergine concepisce e partorisce un figlio... »), l'Angelico osserva che il Profeta: « in primo luogo promette il segno: *Per questo* (« *propter hoc* »). Egli vi darà un segno della vostra liberazione... In secondo luogo presenta il segno stesso: *Ecco che una Vergine* (« Ecce Virgo »). Innanzitutto vien presentato il concepimento miracoloso: *Ecco che una Vergine*, rimanendo vergine, *concepirà e pratorirà un figlio...* E tutto ciò — osserva l'Angelico — non ha nulla di simile in altre cose, poichè è cosa nuova, secondo quel vaticinio di Geremia, cap. 31: « Ha creato Iddio una cosa nuova sopra la

(1) « Quæ quidem Virgo dicitur absolute, quia et ante partum et in partu et post partum virgo permansit » (*Comp. Theol.*, cap. 225 in f.).

terra: la donna (o la femmina) circonderà l'uomo », cioè, l'uomo perfetto nello stesso suo concepimento, quantunque non ancora secondo la perfetta quantità... ». A questa profezia — aggiunge subito l'Angelico — fa riscontro il suo adempimento espresso da S. Luca, cap. 1: « Ecco che concepirai e partorirai un figlio »: cosa significata da Ezechiele, cap. 44: « Questa porta rimarrà chiusa e non sarà aperta, e l'uomo non passerà per essa, poichè il Signore Dio d'Israele è passato per essa » (1).

Il profeta quindi preannunzia il fatto meraviglioso che avrebbe dovuto compiersi; e l'Angelo annunzia che esso si è già compiuto in Maria. Le parole dell'Angelo « Ecco che concepirai e partorirai un figlio », sono una eco perfetta delle parole del Profeta, illuminato dall'alto: « Ecco che una Vergine concepirà e partorirà un Figlio ». L'Angelo annunzia l'adempimento di una profezia (2).

---

(1) « Primo promittit signum: *Propter hoc* ipse dabit signum vobis vestræ liberationis... Secundo ponitur ipsum signum: Ecce Virgo: et primo ponitur miraculosa conceptio: *Ecce Virgo*, manens virgo in partu, *concipiet et pariet filium...* Et hoc totum nullum simile habet in aliis, quia novum est. Jerem. 31: « Creavit Deus novum super terram; mulier (vel fœmina) circumdabit virum » i.e. perfectum hominem in ipsa conceptione, quamvis non secundum quantitatem perfectam... *Unde concordantia alia non potest haberi de ipsa prophetia nisi ipsa historia.* Luc. 1: « Ecce concipies et paries filium » significatum Ezechiel. 44: *Porta haec clausa erit et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam* ». (*In Is.* cap. 7).

(2) « Prophetia dicitur prænuntiatio eorum, quæ sunt procul, i.e. futurorum. Sed futurorum quædam sunt, quæ solus Deus facit... Praenuntiatio eorum quæ solus Deus facit, vocatur *prophetia prædestinationis*, sicut conceptus Virginis: unde: illud Isai. 7, 14: « Ecce Virgo concipiet » est prophetia prædestinationis ». (*In Matth.* cap. 1).

Che la profezia d'Isaia sia messianica — osserva l'Angelico — non v'è e non vi può essere alcun dubbio (1).

Geniale il rilievo che fa S. Tommaso riguardo alla parola *Ecco* (*Ecce* Virgo: *Ecco* la Vergine !...). Vien detto *Ecco* — egli osserva — « per la singolare eminenza » di Maria, essendo Ella « sopra tutte le madri per la sua verginità, e perciò dice: *Ecco la Vergine ;* sopra tutte le vergini per la sua fecondità, e perciò dice: *Concepirà ;* e sopra tutti gli Angeli per la dignità del suo frutto, e perciò dice: *partorirà* un Figlio, Hebr. 2: *Mai egli ha assunto gli Angeli*, ma ha assunto il seme di Abramo » (2).

---

(1) « Sciendum quod in veteri testamento aliqua sunt, quæ referuntur ad Christum et de eo solo dicuntur sicut illud: « Ecce Virgo in utero concipiet et pariet filium ». Isai. 7, 14. Et si quis alienum sensum litteralem poneret, esset hæreticus et hæresis damnata est. (*Exp. in Matth.* cap. 1, vol. 16, pag. 18) — « Hic datur signum ad credendum — hoc autem signum est de Christi incarnatione ». (*In Is.* cap. 7).

(2) « Notandum super illo verbo *Ecce Virgo*, quod dicitur *Ecce*, propter eminentiam singularem: quia supra mulieres propter virginitatem ; unde dicit: *Ecce Virgo.* Secundo supra virgines propter fœcunditatem: unde dicit: *Concipiet.* Tertio supra Angelos omnes propter fructus dignitatem ; unde dicit: *Pariet filium.* Hebr. 2. *Nunquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit* ». (*In Is.*, cap 7, circ. f.).

« Item objiciunt, quod in Hebræo non est *virgo*, sed « *almah*. » quæ apud eos significat juvenculam nubilem, sicut habetur Gen. 24. de Rebecca, ubi nos habemus: *Puella decora nimis* et ipsi habent « *almah*. » Etsi etiam habeatur « *bethulah* », quod apud eos significat virginem, non oportet quod manens virgo conciperet, quia poterat esse, quod quæ tunc erat virgo, postea ex semine viri corrupta concepisset. Ad quod dicendum, *quod nullum signum esset si juvencula concepisset et etiam virgo corrupta.* Dominus autem aliquod magnum voluit significare, cum dixit: *In profundum inferni sive in excelsum supra.* Ideo autem apud eos ponitur magis « *almah* » quam juvencula, quia « *almah* » significat virginem secundum nominis originem et adhuc plus, custoditam, de qua non possit haberi mali suspicio. Sed « *bethulah* » significat secundum usum loquendi posteriorem ». (L. c.).

Che la parola « Vergine » significhi una Vergine intatta che, rimanendo tale, diventi madre, appare — secondo S. Tommaso — sia dal testo che dal contesto della profezia. Appare dal testo, poichè la parola « Vergine » (*Almah*) usata nel testo ebraico, deriva dal verbo *nascondere* e significa perciò non già una giovane qualunque, ma una vergine fanciulla la quale, secondo il costume orientale, veniva gelosamente custodita in casa, di modo che nessun dubbio potesse sorgere intorno alla purezza di lei. Ma oltrechè dal testo. ciò risulta dal contesto, poichè ivi si preannunzia un segno straordinario: e non è punto straordinario che una vergine, cessando di esser tale, concepisca e partorisca un figlio.

Che poi l'Emanuele, figlio della Vergine, sia Gesù, il Messia, e non già Ezechia, figlio del re Acaz, oppure Jasub, figlio di Isaia, appare da evidenti ragioni. Ed infatti, quando Acaz ascese il trono, Ezechia non solo era di già nato, ma contava di già dieci anni, e perciò la sua nascita non poteva esser predetta ; Jasub, poi, il figlio del profeta Isaia, non fu mai re di Giuda, quale doveva essere il predetto Emanuele (1), e la sua nascita ordinaria

(1) « Exponunt autem dupliciter. Quidam de Ezechia, quidam de filio Isaiæ, quem fingunt esse Emmanuel vocatum. Sed quod primum non possit stare, sic ostenditur, quia Ezechias erat 25 annorum, quando cœpit regnare (4. Reg. 18) et Achaz regnavit 16 annis (4. Reg. 16) ; ergo Ezechias erat 10 annorum, quando pater suus incepit regnare ; et sic non promittitur hic nasciturus... Iterum quod secundum non possit stare, ostenditur, quia hoc nullum signum fuisset. Et præterea filius Isaiae non fuit Dominus Judeae, cum tamen dicatur infra 8 ; terra Judaea esse Emmanuel possessiva. Et ideo oportet quod intelligatur de filio Dei ». (*In Is.*, l. c.).

non sarebbe stata un segno straordinario. Inoltre a nessuno dei due suddetti, nè ad Ezechia nè a Jasub convengono gli attributi e le prerogative del predetto Emanuele (1). Il concepimento verginale di Cristo, inoltre, viene posto in rilievo dal Vangelo il quale, parlando di S. Giuseppe, dice espressamente che « non la conobbe fino a che non ebbe dato alla luce il figlio suo primogenito » (Matt. 1, 18). L'Angelico osserva che l'Evangelista, per significare che il concepimento di Cristo non era stato frutto di rapporti matrimoniali, ha aggiunto alla narrazione le parole: « E non la conobbe » (2).

A chi oppone il fatto che S. Paolo designa Maria SS. col nome di *donna* (« fatto di donna », Gal. 4, 1), S. Tommaso risponde osservando che la parola « donna », non significa affatto una donna che non è più vergine, ma significa soltanto il sesso femminile, non già lo stato in cui si trova (3).

Questo insigne privilegio, quello cioè di nascere da

(1) « Judæi exponunt hoc de Ezechia. Sed patet quod regnum ejus non fuit corroboratum in æternum, nec nomina conveniunt sibi, quæ significant divinam eminentiam. Propter quod Septuaginta subticuerunt et posuerunt loco illorum: *Magni consilii Angelus* » (L. c.' cap. 9).

(2) « Et ne aliquid suspicaretur, quod copula carnalis interveniret, subjungit: *Et non cognoscebat eam* » (*In Matth.*).

(3) « Vitandus est error Ebionis, qui dicit, Christum ex Joseph semine esse natum: motus ad hoc ponendum per hoc quod dicitur: *Ex muliere.* Nam secundum eum mulier tantum importat corruptionem. Sed hoc est falsum: quia hoc nomen *mulier* in sacra scriptura designat etiam sexum maturalem, secundum illud Gen. 3, 12: « Mulier quam dedisti mihi sociam de ligno et comedi ». Vocat enim eam mulierem, quæ tamen adhuc erat virgo ». (*In Gal.* 4, lect. 2). Item *in Joan.* cap. 2, lect. I. III, q. 28, a. 1., ad 3m.

una vergine. Dio lo riserbò a se solo (1). Solo da un vergine stelo poteva spuntare quel fiore che è Cristo (2). E in ciò troviamo un segno della sua divinità. Come per dimostrare la realtà della sua umanità volle nascere da una donna, così per dimostrare la realtà della sua divinità volle nascere da una vergine. In tal modo Egli unì le cose mirabili alle umili (3). Di particolare bellezza ed efficacia sono le ragioni con le quali S. Tommaso prova la convenienza della verginità di Maria prima del parto, ossia, del concepimento verginale. Una tale verginità era richiesta dalla dignità del Padre, dalla proprietà caratteristica del Figlio, dalla dignità dell'umanità di Cristo e dal fine stesso dell'Incarnazione (4).

---

(1) « Hoc enim privilegium sibi soli servabatur, ut virgo conciperet Filium Dei » (*Comp. theol.*, cap. 1).

(2) « Egredietur virga — virga cui nullus fructus adæsit ; *de radice Iesse*, de progenie Iesse, qui fuit pater David... Quantum ad processum filii *ex mater virgine* (dicit): et *flos* — Christus...*quia Christus dicitur flos* propter *Mariæ puritatem*. Cant 1: « Ecce tu pulchra es, amica ea » et ibid. — Ecce tu pulcher es ; dilecte mi — et ibid. 2 — ego flos campi et lilium convallium —. *Ascendit*, quia qui de coelo venit, super omnes est ». (*In Is.*, 11).

(3) « Ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare, quod etiam eius divinitas declararetur. Et ideo permiscuit mira humilibus. Unde ut corpus eius verum ostenderetur, nascitur ex fœmina: sed ut ostenderetur eius divinitas, nascitur ex virgine. *Talis enim partus decebat Deum*, ut Ambr. dicit in hymno Nativitatis » (S. *Th.* III, q. 28, a. 2, ad 2).

(4) « Quod enim Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter *quatuor*: *primo* propter mittentis Patris dignitatem conservandam: cum enim Christus sit verus et naturalis Dei Filius, non fuit conveniens quod alium patrem haberet, ne dignitas Dei Patris transferretur ad alienum: *secundo* hoc fuit conveniens proprietati ipsius Filii, qui mittitur, qui quidem est Verbum Dei: verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur: quinimmo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur: quia ergo caro sic fuit a Verbo Dei assumpta, ut esset caro Verbi Dei, con-

Era richiesta, in primo luogo, *dalla dignità del Padre.* Era conveniente infatti che Cristo, essendo vero e naturale Figlio di Dio, non avesse altro padre all'infuori di Dio, affinchè la dignità del Padre non fosse trasferita ad un altro.

Era richiesta, in secondo luogo, *dalla proprietà caratteristica del Figlio*, che è quella di essere il Verbo eterno di Dio. Orbene, come il verbo viene concepito nel cuore senza corruzione del medesimo, così era conveniente che il Verbo di Dio fosse concepito senza corruzione della vergine madre (1).

---

veniens fuit, quod etiam ipsa sine corruptinne matris conciperetur: *tertio* hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud Joan. I: *Ecce agnus Dei*, scilicet innocens, *qui tollit peccatum mundi*: non poterat autem esse, quod in natura jam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati: unde Augustinus dicit in lib. I. de Nuptiis, et Concupiscentia (*cap.* 12 *in princ.*): « Solus nuptialis concubitus ibi non fuit », scilicet in matrimonio Mariæ, et Joseph, « quia in carne peccati fieri non poterat sine illa carnis pudenda concupiscentia, quæ accidit ex peccato, sine qua concipi voluit, qui futurus erat sine peccato »: *quarto* propter ipsum finem Incarnationis Christi, quæ ad hoc fuit, ut homines renascerentur in filios Dei, non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo, idest ex ipsa Dei virtute: cujus rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi: unde August. dicit in lib. de Sancta Virginitate (*cap.* 6, *ante med.*): « Oportebat, caput nostrum insigni miraculo secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura » (S. *Th.* III, q. 28, a. 1, c.).

(1) Anche nella *Summa contra Gentes*, l. IV, cap. 45 scrive: « Similiter autem manifestum est, quod est, quod conveniens erat, ut in ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis Verbi reluceret. Verbum autem secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum, sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit, ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur; ut matris integritas non corrumperetur. Quum hoc etiam mani-

Era richiesta, in terzo luogo, *dalla dignità dell'umanità di Cristo.* Era conveniente infatti che colui il quale veniva a togliere il peccato, non avesse il peccato ; e lo avrebbe avuto se fosse stato concepito non già in modo verginale ma in modo comune.

Era richiesta, in quarto luogo, *dal fine stesso dell'Incarnazione,* la quale fu diretta alla rinascita degli uomini come figli di Dio, non per volontà della carne, nè per volontà dell'uomo, ma per virtù di Dio. Ciò posto era conveniente che la concezione verginale di Cristo fosse come il tipo e il modello di una tale rinascita(1).

Certamente, il concepimento vergineo non è un fatto naturale, ma è dovuto alla virtù soprannaturale divina. La virtù divina — osserva l'Angelico — come ha potuto formare il primo uomo dal loto, così potè formare il corpo di Cristo da una vergine, senza opera d'uomo. Mentre infatti la virtù naturale, essendo finita, è determinata ad un solo effetto e ad un solo modo di produrlo, la virtù soprannaturale divina, essendo infinita, non è determinata nè ad un solo effetto nè ad un solo modo di produrlo (2).

---

festum est, quod Verbum Dei, quo omnia in sua integriatte conservantur, sic nasci decuit, ut per omnia matris integritatem servaret ; conveniens igitur fuit, hanc generationem fuisse ex virgine ».

(1) Altrove S. Tommaso ha anche scritto: « Possumus autem notare mystice, quod conceptio Virginis significat conceptionem fidelis animæ » (*De humanitate Christi,* a. 3).

(2) « Natura sicut est determinata ad unum effectum, ita etiam est determinata ad unum modum producendi illum ; sed virtus supernaturalis divina, cum sit infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum: et ideo sicut virtute divina fieri potuit, ut primus homo de limo terræ formaretur: ita etiam fieri potuit, ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine ». (S. *Th.* III, q. 28, a. 1, ad 4).

2. La verginità di Maria nel parto.

Bisogna ritenere senza alcun dubbio — scrive S. Tommaso — che Maria SS. fu vergine nel parto. E lo prova innanzitutto, con l'asserzione di un discorso pronunziato da Teodoro di Ancira nel Concilio di Efeso, vale a dire: « La natura dopo il parto non conosce più la vergine; ma la grazia additò la partoriente, e la fece madre senza detrimento della verginità; la Madre di Cristo fu dunque vergine nel parto ». Lo prova poi con Isaia cap. 7, osservando che il Profeta non si limita a dire *Ecco una Vergine concepirà*, ma aggiunge anche: *e partorirà un figlio.* Questa cosa — prosegue l'Angelico — fu conveniente per tre ragioni: per la proprietà caratteristica del Figlio, per l'effetto dell'Incarnazione e per l'onore della Madre (1).

Era conveniente, in primo luogo, per la *proprietà ca-*

---

(1) « Sed contra est, quod in quodam sermone Ephesini Concilii (*qui est Theodori Ancyr. in princ. et hab. in eo Conc. scilicet gener.* 3, *part.* 3 *cap.* 9) dicitur: « Natura post partum nescit ulterius virginem: gratia vero et parientem ostendit, et matrem fecit, et virginitati non nocuit; fuit ergo Mater Christi virgo in partu ».

« Respondeo dicendum, quod absque omni dubio asserendum est, matrem Christi etiam in partu virginem fuisse. Nam Propheta non solum dicit: *Ecce virgo concipiet*; sed etiam addit: *Et pariet filium* (Isaia 7); et hoc quidem conveniens fuit propter *tria*: *primo* quidem, quia hoc competebat proprietati ejus, qui nascebatur, qui est Verbum Dei: nam Verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit; unde ut ostenderetur, quod illum esset corpus ipsius Verbi Dei, conveniens fuit, ut de incorrupto virginis utero nasceretur: unde in sermone quodam Ephesini Concilii (*loc. cit.*) legitur: « Quæ parit carnem puram, a virginitate cessat; sed quia natum est in carne Verbum Dei, custodit virginitatem, seipsum per hoc ostendens Verbum: neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem: neque Deus Verbum substantiale, partum eligens, peremit virginitatem »; *secundo* hoc est conveniens quantum ad effectum Incarnationis Christi: nam ad hoc venit, ut nostram corruptionem

ratteristica del Figlio che è quella di essere — come è stato già detto — il Verbo di Dio. Orbene il Verbo non solo vien concepito nel cuore senza corruzione, ma procede anche dal cuore senza corruzione del medesimo.

Era conveniente, in secondo luogo, *per l'effetto dell'Incarnazione*, che è ordinata a togliere la nostra corruzione. Non fu perciò conveniente che corrompesse, nascendo, la verginità della madre. Chi era venuto a sanare le cose corrotte — osserva S. Agostino — non doveva corrompere le cose sane.

Era conveniente, in terzo luogo, *per l'onore della Madre*. Colui che aveva comandato di onorare il padre e la madre, non poteva, nascendo, diminuire l'onore della madre sua.

Nel *Compendium Theologiæ*, cap. 221, il Santo aggiunge un'altra ragione: era conveniente che, anche nella sua nascita, il Figlio di Dio, che introdusse la dottrina della continenza e dell'integrità, la raccomandasse nascendo da una vergine (1).

Spiega poi questo miracolo del parto verginale con la divina onnipotenza, poichè il corpo di Cristo che entrò

---

tolleret: unde non fuit conveniens, ut virginitatem matris nascendo corrumperet: unde August. dicit in quodam serm. de Nativ. Dom. (*scilicet* 10 *de Temp.*): « Fas non erat, ut per ejus adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta »: *tertio* fuit conveniens, ne matris honorem nascendo diminueret, qui parentes præceperat honorandos ». (S. *Th.* III, q. 28, a. 2).

(1) « Ad hoc enim Dei Filius veniebat in mundum, carne assumpta, ut nos ad resurrectionis statum promoveret, in quo neque nubent neque nubentur, sed erunt homines, sicut Angeli in cœlo. Unde et continentiæ et integritatis doctrinam introduxit, ut in fidelium vita resplendeat aliqualiter gloriæ futuræ imago. Conveniens ergo fuit, ut etiam in suo ortu vitae integritatem commendaret nascendo ex virgine ».

a porte chiuse nella sala dove si trovavano gli Apostoli, nello stesso modo potè uscire dal chiuso seno della madre (1). Riferisce però che taluni han cercato di spiegare il parto verginale supponendo che i corpi di Cristo e di Maria avessero anticipatamente alcune doti proprie dei corpi gloriosi (2).

Data la natura miracolosa del parto verginale di Maria, è facile comprendere come un tal parto sia stato non solo del tutto immune dai dolori (conseguenza della colpa originale) ma ripieno di ineffabili gaudii (3). Se Ella si sottomise alla legge della purificazione, fu solo per assomigliarsi al suo divin Figlio il quale, pur non essendovi te-

---

(1) « Sed nec in partu eius virginitas fuit violata. Corpus enim Christi, quod ad discipulos januis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire ». (*Comp. theol.* cap. 225 in f.). « Omnia ista facta sunt *miraculose per virtutem divinam*. Unde August. dicit super Joan. (tract. 121 inter med. et fin. tom. 9): Moli corporis ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit. Et Dionys. dicit in quadam epist. (scil. 3. ad Cajum circ. med.) quod Christus super hominem operabatur ea quæ sunt hominis. Et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem ». (*S. Th.* III, q. 28, a. 2 ad 3).

(2) « Partus autem ille et conceptus totus *miraculosus* fuit. Quidam tamen dicunt, quod Christus tunc dotem subtilitatis assumpsit. Sed primum est melius ». (In IV, dist. 30, q. 2, a. 3 ad 5). *Sum theol.* l. c.

(3) « Dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Dictum est autem supra, quod Christus est egressus ex clauso utero matris: et sic nulla violentia apertionis meatuum ibi fuit. Et propter hoc *in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio; sed fuit ibi maxima jucunditas* ex hoc, quod homo Deus est natus in mundum, secundum illud Isa. 35: *Germinans germinabit, sicut lilium, et exultabit lætabunda et laudans* ». (III, q. 35, a. 6, c. et ad 1). « Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur et cum dolore pariat, præter B. Virginem, quæ *sine corruptione concepit et sine dolore peperit*, quia eius conceptio non fuit secundum legem naturæ e primis parentibus derivata ». (*S. Th.*, II, II, q. 164, a. 2 ad 3).

nuto, si sottomise alla legge della circoncisione per dare agli uomini un esempio luminoso di umiltà e di obbedienza (1).

3. La verginità dopo il parto.

« Bisogna semplicemente asserire — scrive l'Angelico — che la Madre di Dio, come concepì vergine e partorì vergine, così pure rimase per sempre vergine dopo il parto » (2).

La verginità di Maria dopo il parto — osserva il Santo — fu negata dall'idiota Elvidio il quale asserì che la madre di Dio, dopo il parto di Cristo, consumò il matrimonio con S. Giuseppe ed ebbe altri figli (3). Questo — dice il Santo — è un errore detestabile, abbominevole.

E lo prova, innanzitutto, con la profezia di Ezechiele, cap. 44: « Questa porta sarà chiusa, e non sarà aperta, e l'uomo non passerà per essa: poichè il Signore Dio di Israele è passato per essa ». Quella porta sempre chiusa

---

(1) « Sicut plenitudo gratiæ a Christo derivatur in matrem: ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur. *Humilibus enim Deus dat gratiam* ut dicitur Jacobi 4. Et ideo sicut Christus, licet non esset legi obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiæ exemplum, et ut approbaret legem, et ut calumniæ occasionem Judaeis tolleret: *propter easdem rationes voluit et matrem suam implere legis observantias, quibus tamen non erat obnoxa.* (S. *Th.* III, q. 37, a. 4, c. et ad 1).

(2) « Simpliciter est asserendum, quod Mater Dei sicut virgo concepit et virgo peperit *ita etiam et virgo post partum in sempiternum permansit* ». (S *Th.* III, q. 28, a. 3, c. in f.).

(3) « Virginitati eius post partum Helvidius quidam idiota et sacerdos ausus est derogare, quod loquacitatem facundiam æstimans, accepta materia disputandi, a blasphemiis matris Dei incepit, dicens eam posta partum a Joseph cognitam ». (In IV, dist. 30, q. 2, a. 3, in sol.).

— osserva l'Angelico adducendo l'autorità di S. Agostino — non è altro che Maria la quale sarà sempre vergine intatta; e l'uomo il quale non passerà per essa non è altri che S. Giuseppe il quale non la conoscerà mai. Le parole: *Il Signore è passato attraverso di lei*, significano che lo Spirito Santo l'avrebbe fecondata e il Signore degli Angeli sarebbe nato da Lei (1).

In favore poi di questa perpetua verginità di Maria adduce quattro ragioni efficacissime desunte dal fatto che il contrario — ossia, l'errore di Elvidio — derogherebbe alla perfezione di Cristo, arrecherebbe ingiuria allo Spirito Santo, derogherebbe alla dignità e alla santità della Madre di Dio, e arrecherebbe ingiuria a S. Giuseppe.

L'errore di Elvidio, in primo luogo, *derogherebbe alla perfezione di Cristo* (2). Era conveniente infatti che Cristo,

---

(1) « *Porta haec clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam: quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam.* Quod exponens Augustinus in quodam sermone dicit: Quid est porta in domo domini clausa, nisi quod Maria semper erit intacta? Et quid est: *homo non transibit per eam*, nisi quod Joseph non cognoscet eam? Et quid est Dominus solus intrat et egreditur per eam, nisi quod Spiritus Sanctus impregnabit eam, et Angelorum Dominus nascetur per eam? Et quid est: clausa erit in æternum, nisi quod Maria Virgo est ante partum, et Virgo in partu, et Virgo post partum? ». (S. *Th.* III, q. 28, a. 3, in cont.)..

(2) « Hoc enim *primo* derogat Christi perfectioni: qui sicut secundum divinam naturam unigenitus est Patris, tanquam per omnia filius eius; ita decuit ut esset unigenitur filius matris, tanquam perfectissimum germen eius *Secundo* hic error injuriam facit Spiritui Sancto, cuius sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit. Unde non decebat, quod de cætero violaretur per commixtionem virilem. *Tertio* derogat dignitati et sanctitati Matris Dei, quæ ingratissima videtur, si tanto filio contenta non esset, et si virginitatem quæ in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitum. *Quarto* etiam ipsi Joseph esset ad maximam præsumptionem imputandum, si eam, quam revelante Angelo de Spiritu Sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentaret ». (S. *Th.* III, q. 28, a. 3, in c.).

come secondo la divina natura è l' *Unigenito del Padre,* in tutto a Lui simile, così, secondo la natura umana, fosse l'*Unigenito della Madre*, quale suo perfettissimo germoglio.

L'errore di Elvidio, in secondo luogo, *arrecherebbe ingiuria allo Spirito Santo*, di cui il seno verginale di Maria fu come il Sacrario, nel quale formò la carne di Cristo. Non era quindi conveniente che fosse violato dell'uomo con relazione carnale.

L'errore di Elvidio, in terzo luogo, *derogherebbe alla dignità e alla santità della Madre di Dio* la quale si sarebbe dimostrata ingratissima se non fosse stata contenta di un tale figlio, e se avesse voluto perdere spontaneamente una verginità che era stata miracolosamente conservata.

L'errore di Elvidio, in quarto ed ultimo luogo, *avrebbe arrecato ingiuria a S. Giuseppe.* Egli infatti, si sarebbe reso reo della massima presunzione, se avesse osato far onta a colei che, per rivelazione avuta dall'angelo, conobbe che aveva concepito per opera dello Spririto Santo. Tutto, al contrario, ci spinge a credere che anch'egli sia stato vergine (1).

Stabilito il dogma della perpetua verginità di Maria, S. Tommaso passa a risolvere, da pari suo, le varie difficoltà che gli sono state obiettate contro desunte tutte da vari testi evangelici.

Una prima difficoltà la desume dalle parole di S. Matteo, cap. 1: Maria e Giuseppe « prima di essere insieme

---

(1) « Cum virgo genuisset Jesum, Joseph cognovit Mariam, et genuit inde filios; quod hæreticum est, quia post partum virgo inviolata permansit ». (*In Matth.* c. 12; *In Joan.* c. 2, lect. 2).

(« antequam convenirent ») fu trovata incinta per opera di Spirito Santo. Ciò posto — si obietta — l'Evangelista non avrebbe detto « prima di essere insieme » se poi non fossero realmente « stati insieme »: nessuno infatti dice « prima di pranzare » di uno il quale poi non pranzerà. A questa difficoltà egli risponde con S. Girolamo osservando che la preposizione *prima* di, quantunque indichi spesso la cosa conseguente, a volte però indica quelle cose che prima si pensano, e non è punto necessario che le cose pensate avvengano. Così, per es., se uno dicesse: « prima di pranzare nel porto, navigai », non ne segue affatto che abbia pranzato nel porto dopo che ebbe navigato, ma solo che si pensava di pranzare nel porto. Altrettanto si dica dell'espressione dell'Evangelista: « prima che fossero insieme ». Non indica che dopo siano « stati insieme », ma indica soltanto che, mentre sembrava che avrebbero dovuto « stare insieme », intervenne il concepimento verginale per opera dello Spirito Santo, per cui avvenne che, in seguito non stettero insieme (1).

(1) Ecco la difficoltà; « Videtur, quod Mater Christi non permanserit virgo post partum; dicitur enim Matth. I: *Antequam convenirent Joseph*, et Maria, *inventa est in utero habens de Spiritu Sancto*: non autem Evangelista dicert, *antequam convenirent*, nisi da conventuris: quia nemo dicit de non pransuro, antequam pranderet; ergo videtur, quod beata Virgo quandoque conveniret carnali copula cum Joseph; et ita non permanserit virgo post partum ». Ed ecco la risposta. « Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit in lib. Contra Helvidium (*cap. I, ad fin.*), « intelligendum est, quod haec præpositio *ante*, licet sæpe consequentia indicet, tamen nonnunquam ea tantum, quæ prius cogibantur, ostendit: nec necesse est, ut cogitata fiant; cum ideo aliud intervenerit, ne ea, quæ cogitata sunt, fierent: sicut si aliquis dicat: Antequam in portu manderem, navigavi, non intelligitur quod in portu prandeat, postquam navigaverit, sed quia cogitabatur in portu pransurus »; et similiter Evangelista

Una seconda difficoltà vien desunta dalle parole rivolte dall'Angelo a S. Giuseppe: « Non temere di prendere Maria come tua coniuge »: il coniugio infatti vien consumato con l'unione carnale; dunque vi fu poi una tale unione fra Maria e Giuseppe. L'Angelico scioglie questa difficoltà appellandosi all'autorità di S. Agostino e di S. Ambrogio i quali osservano che Maria SS. vien chiamata *coniuge* di Giuseppe a causa della verità del loro sposalizio, non già a causa della consumazione del medesimo (1).

Una terza difficoltà la desume l'Angelico dalle parole: « E prese la sua sposa, e non la conobbe fino a che non ebbe partorito il suo figlio primogenito ». Orbene, l'avverbio *fino a che* (*donec*) designa di solito un tempo determinato, passato il quale, viene fatto ciò che prima non era stato ancor fatto. Le parole poi « non la conobbe » si riferiscono all'atto matrimoniale (Gen. 4). Sembra

dicit: *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto;* non quia postea convenerit; sed quia dum viderentur conventuri, prævenit conceptio per Spiritum Sanctum: ex quo factum est, ut ulterius non convenirent ». Si noti che S. Tommaso conosce l'interpretazione delle parole « antequam convenirent » nel senso di « prima che coabitassero o abitassero insieme » ma, senza rigettarla direttamente, dimostra di preferire l'altra già esposta (Cf. S. *Th.* III, q. 29, a. 2. ad 3).

(1) Ecco la obiezione: « Ibidem subditur ex verbis Angeli loquentis ad Joseph: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam*: conjugium autem consummatur per carnalem copulam; ergo videtur, quod quandoque carnalis copula intervenerit inter Mariam, et Joseph: et ita videtur, quod non permanserit virgo post partum. « Ed ecco la risposta: « Ad secundum dicendum, quod, Augustinus dicit in lib. I. de Nuptiis, et Concupiscentia (cap. II, a princ.), « conjux Joseph vocatur Mater Dei ex prima desponsationis fide, quam per concubitum non cognoverat, nec fuerat cogniturus »: ut enim Ambrosius dicit super Lucam (*cap. I, sup. illud*: *Et nomen Virginis Maria*): « non virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur ».

perciò che, dopo la nascita di Cristo, un tale atto abbia avuto luogo. — S. Tommaso risponde distinguendo una doppia sentenza: quella di S. Giovanni Crisostomo e di altri, secondo i quali con le parole « non la conobbe » l'Evangelista abbia voluto significare che S. Giuseppe « non conobbe » la dignità di Maria, o il volto di Maria fino ache non ebbe dato alla luce Cristo; e la sentenza di S. Girolamo secondo il quale le parole « non la conobbe », significano realmente l'atto matrimoniale, ma osserva che l'avverbio « fino a che » (*donec*) nella S. Scrittura può intendersi in due modi: per designare *un determinato tempo* (per es. Gal. 3: « Propter transgressionem lex posita est, *donec* veniret semen, cui promiserat) e per designare *un tempo indefinito* (per es. Ps. 122: « Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, *donec* misereatur nostri »). In questo secondo caso, come risulta dall'esempio, ne segue che, se gli occhi nostri sono stati rivolti al Signore fino a che Egli non ci ha usato misericordia, con maggiore ragione (cosa sott'intesa) saranno rivolti a Lui dopo ch'Egli ci ha usato misericordia. Parimenti: Se la Madre di Dio — così intende dire l'Evangelista, — non fu conosciuta matrimonialmente da S. Giuseppe fino a che non ebbe dato alla luce il Figlio suo Primogenito (cosa di cui si sarebbe potuto dubitare, se non fosse stata scritta), con maggiore ragione (cosa evidentemente sott'intesa) non fu conosciuta in tale maniera dopo il parto (1).

(1) Ecco la obiezione: « Ibidem post pauca subditur: *Et accepit conjugem suam, et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum*: hoc autem adverbium *donec* consuevit determinatum tempus signare, quo impleto fiat id, quod usque ad illud tempus non fiebat: verbum autem cogno-

Una quarta difficoltà viene desunta dalla parola « primogenito ». Suppone infatti che sia stato seguito da altri fratelli. Maria SS. quindi avrebbe avuto altri figli dopo Cristo. S. Tommaso scioglie l'obiezione appellandosi all'uso della S. Scrittura, secondo la quale viene appellato primogenito non solo colui che è seguito da altri fratelli.

---

scendi ibi ad coitum refertur; sicut et Genes. 4. dicitur, *quod Adam cognovit uxorem* suam; ergo videtur, quod post partum Beata Virgo fuerit carnaliter a Joseph cognita; ergo videtur, quod non permanserit virgo post partum ». Ed ecco la risposta: « Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, hoc non esse intelligendum de cognitione coitus, sed de cognitione notitiæ: dicit enim Chrysost. (*hom., I, in op. imperf. ad fin.*), quod « non cognovit eam Joseph, antequam pareret, cujus fuerit dignitatis: sed postquam peperit, tunc cognovit eam: quia per ipsius prolem speciosior, et dignior facta fuerat, quam totus mundus, quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto cubiculo uteri sui sola suscepit »: quidam vero hoc referunt ad notitiam visus; sicut enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, ut non possent intendere in eum filii Jsraël: sic Maria claritate virtutis Altissimi obumbrata cognosci non poterat a Joseph, donec pareret: post partum autem a Joseph agnita invenitur specie faciei, non tactu libidinis; Hieronymus autem (*lib. advers. Helvid. cap. 3, parum a princ.*) concedit, hoc esse intelligendum de cognitione coitus; sed dicit, quod *usque*, vel *donec* in Scripturis dupliciter potest intelligi: *quandoque* enim designat certum tempus, secundum illud Gal. 3: *Propter transgressionem lex posita est, donec veniret semen, cui promiserat; quandoque* vero signat infinitum tempus, secundum illud Psalm. 122: *Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*: ex quo non est intelligendum, quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo; et secundum hunc modum loquendi significantur ea, de quibus posset dubitari si scripta non fuissent: cætera vero nostræ intelligentiae derelinquuntur: et secundum hoc Evangelista dicit, Matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum ». Altrove: « Evangelistæ ex eo quod minus est credibile, dimiserunt intelligendum hoc quod virgo concipiat (quod Evangelistæ dixerunt) quam quod post partum virgo conservetur et ideo non curaverunt hoc dicere ». (In IV, dist. 30, q. 2. a. 3 ad 3). « Dubium esse poterat, an ante partum Filii Dei Joseph Mariam cognoverit: unde hoc Evangelista demovere curavit, quasi indubitabile relinquens, quia post partum non fuit cognita ». (*Comp. Theol.* c. 225).

ma anche colui che è *il primo a nascere*. Se fosse primogenito soltanto colui che è seguito da altri fratelli, ne seguirebbe che il primo nato non avrebbe potuto essere riscattato — secondo la legge — dentro *un mese* dalla nascita, ma soltanto dopo la nascita di un altro: cosa assurda (1).

Una quinta obiezione viene desunta dalle parole di S. Giovanni, 2: « Dopo di che discese a Cafarnao, Lui, sua madre e i suoi fratelli ». Gesù quindi ebbe dei fratelli, i quali furono figli di Maria. A questa difficoltà S. Tommaso risponde che *in quattro modi*, nella S. Scrittura, si parla di fratelli, vale a dire: per ragione della natura, per ragione della nazione, per ragione di parentela e per ragione di affetto. Allorchè quindi si parla di fratelli del Signore, si tratta di fratelli non già secondo la natura ma secondo la parentela, ossia, di suoi consanguinei. Rigetta poi la sentenza secondo la quale i cosiddetti fratelli di Gesù siano stati figli avuti da Giuseppe da un'altra moglie (2).

(1) Ecco l'obiezione: « Primogenitus non potest dici, nisi qui habeat fratres subsequentes: unde et Rom. 8, dicitur: *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*: sed Evangelista nominat Christum primogenitum matris ejus; ergo habuit alios filios post Christum: et ita videtur, quod mater Christi non manserit virgo post partum ». Ed ecco la risposta: « Ad quartum dicendum, quod mos divinarum Scripturarum est, ut primogenitum vocent non solum eum, quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit: alioquin si non est primogenitus, nisi quem sequuntur fratres, tamdiu sacerdotibus secundum legem primogenita non debentur, quamdiu et alia non fuerint procreata: quod patet esse falsum, cum intra unum mensem (al. *intra annum, et post mensem*) primogenita redimi mandentur secundum legem ».

(2) Ecco la difficoltà: « Joan. 2, dicitur: « *Post haec descendit Capharnaum ipse*, scilicet Christus, *et mater ejus, et fratres ejus*: sed fratres dicun-

Una sesta ed ultima difficoltà viene desunta da S. Matteo, 27: « Vi erano (presso la Croce) molte donne venute da lontano, le quali avevano seguito Gesù dalla Galilea servendolo, tra le quali v'era Maria Maddalena, Maria di Giacomo, la madre di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo »: sembra che questa Maria la quale vien

tur, qui ex eodem parente geniti sunt; ergo videtur, quod Beata Virgo habuerit alios filios post Christum ». Ed ecco la risposta: « Ad quintum dicendum, quod « quidam » sicut Hieronymus dicit super Matth. (*cap.* 12, *illud: Ecce Mater ejus*) « fratres Domini de alia uxore Joseph filios suspicantur: nos autem fratres Domini, non filios Joseph, sed consobrinos Salvatoris Mariæ materteræ Domini liberos intelligimus »; *quatuor* enim modis in Scripturis fratres dicuntur, scilicet *natura, gente, cognatione,* et *affectu*: unde fratres Domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati, sed secundum cognationem, quasi consanguinei ejus existentes. Joseph autem, sicut Hieronymus dicit contra Helvidium (*cap.* 9, *in fin.*), « magis credendus est virgo permanssise; quia aliam uxorem habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit ». Ed altrove: « Fuit etiam opinio, quod isti essent Joseph, de alia uxore. Sed hoc nihil est: quia credimus quod sicut mater Jesu fuit virgo, sic Joseph: quia virgini virginem commendavit, et sicut in fine, sic etiam et in principio ». (*In Matth.* c. 13). « Alii vero dicunt, quod Joseph ante Beatam Virginem habuit aliam uxorem, de qua habuit filium Jacobum, et alios; qua mortua accepit in uxorem Beatam Virginem, de qua natus est Christus: non tamen cognita a Joseph putabatur pater Christi, ideo iste Jacobus, licet non fuit filius Virginis, tamen vocabatur frater Domini. Sed hoc est falsum: quia si Dominus matrem virginem noluit nisi virgini commendare custodiendam, quomodo sustinuisset aponsum eius virginem non fuisse, et sic perstitisse? ». (In *Epist. ad Galat.*, c. 1, lect. 5). Cfr. *in Joan.* c. 2, lect. 2; In IV, dist. 30, q. 2, a. 3, ad 4). Ciò posto non si comprende come mai Dionisio Cartusiano abbia potuto scrivere: « S. Thomas in uno loco ait, quod illi qui in Evangelio appellantur fratres Christi, *fuerunt filii Joseph* de alia coniuge. Alibi dicit, quod Joseph creditur virgo fuisse ». (*Op. omn.*, t. XI, Enarr. in quattuor Ev. p. 171). Questa asserzione del Dottore Estatico è priva di qualsiasi fondamneto. Cfr. Vosté J., O. P., De « fratribus Domini » quid senserit S. Thomas Aquinas, nel *Verbum Domini*, 24 (1944) 97-98.

qui detta di Giacomo e madre di Giuseppe, sia anche la madre di Cristo: vien detto infatti presso Giovanni, cap. 19, che « presso la Croce di Gesù stava la madre di Lui. Sembra perciò che Maria non sia rimasta vergine dopo il parto. A quest'ultima obiezione l'Angelico risponde dicendo che Maria, la quale vien detta madre di Giacomo e di Giuseppe, non si deve confondere con la madre del Signore, la quale nel Vangelo viene nominata sempre con l'espressione di tale dignità. Per la Maria di cui si parla, si deve intendere la moglie di Alfeo, il cui figlio è Giacomo minore, detto fratello del Signore (1).

Riguardo al voto di verginità emesso da Maria SS. ne abbiamo trattato già altrove.

Con ragione perciò S. Tommaso saluta Maria SS. quale *Regina delle vergini* (2). Ella « fu la sola benedetta fra le donne, poichè alla sua verginità si aggiunse la fecondità, alla sua fecondità nella concezione la santità, e alla

(1) Ecco l'obiezione: « Matth. 27. dicitur: *Erant ibi*, scilicet juxta crucem Christi, *mulieres multæ a longe, quæ secutae erant Jesum a Galilaea, ministrantes ei, inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Jacobi, et Joseph mater, et mater filiorum Zebedæi*: videtur autem hæc Maria quae hic dicitur Jacobi, et Joseph mater, esse etiam mater Christi; dicitur enim Joan. 19, quod *stabat juxta crucem Jesu Maria mater ejus*; ergo videtur, quod mater Christi non permanserit virgo post partum ». Ed ecco la risposta: « Ad sextum dicendum, quod Maria, quæ dicitur Jacobi et Joseph mater, non intelligitur esse mater Domini, quæ in Evangelio non consuevit nominari nisi cum cognominatione hujus dignitatis, quod sit mater Jesu: haec autem Maria intelligitur esse uxor Alphaei, cujus filius est Jacobus minor, qui dictus est frater Domini ».

(2) « B. Virgo fuit *excellens in virginitate*, imo *Regina virginum*; et quia excellenter habuit de virore virginitatis, ideo fructum fecit mirabilem ». (*Serm. de Nativ. B. Virg.* pubblicato dall'Uccelli nei *Gigli a Maria* l.c. p. 133).

santità nel parto la giocondità » (1). A Lei è dovuta l'aureola della verginità (2).

In tutta la presente questione, l'Angelico ci appare realmente il Dottore della virtù angelica.

II. - LA GLORIFICAZIONE DELL'ANIMA E DEL CORPO.

Per determinare il pensiero di S. Tommaso sull'Assunzione corporea di Maria SS. al cielo, seguiremo il seguente itinerario mentale: I. Determinare bene quanti e quali siano, per ordine di tempo, gli scritti Tomistici relativi all'Assunzione ; II. Rilevare la dottrina che ne risulta relativamente: 1) all'oggetto preciso dell'Assunzione ; 2) alle prove addotte dall'Angelico ; 3) al grado di certezza che le attribuisce. In tale modo risulterà pieno e chiaro il pensiero dell'Aquinate sull'Assunzione.

I. I TESTI ASSUNZIONISTICI DI S. TOMMASO.

Diciamo subito che S. Tommaso — come, del resto, i suoi contemporanei — non hanno trattato mai direttamente la questione dell'Assunzione. Il P. Mattiussi vede in ciò uno svantaggio ed un vantaggio: « E' svantaggio — egli dice — che ci manchino le profonde considerazioni con le quali il suo genio avrebbe illustrato il soggetto. C'è il vantaggio, che mostrò senza disputare e senza dubitare

(1) « Sola autem benedicta est inter mulieres, cuius virginitati additur foecunditas, foecunditati in conceptu sanctitas, et sanctitati in partu iucunditas. Patet ergo in hoc Virginis excellentia » (*Pusc.* 58, *De humanitate Christi*, a. 1).

(2) *In IV Sent.*, dist. 49, q. 5, a. 3, q. 1, ad 2.

di accettare dal comune sentimento la verità, più certa per il fatto stesso del consenso della Chiesa che per qualsiasi privato ragionamento ». (1).

Quantunque l'Angelico non abbia mai trattato direttamente la questione, l'ha toccata, tuttavia, magistralmente — da pari suo — in ben sette scritti, vale a dire: 1) nel Commento al IV libro delle Sentenze (in due luoghi), composto fra il 1254 e il 1256; nel Discorso per la festa della Assunzione, contenuto fra le *Collationes Dominicales, festivæ et quadragesimales,* composte fra il 1254 e il 1264; nella Somma Teologica (in due luoghi), composta fra il 1267 e il 1273; nell'Esposizione del simbolo e del saluto angelico composto nella quaresima del 1273.

Questi i sette luoghi assunzionistici. Vediamoli ora brevemente nel loro testo e contesto.

a) Nel *Commento al IV Libro delle Sentenze* abbiamo due luoghi assunzionistici.

Il primo è nella Distinzione 12, q. 1, a. 3, q. 3, sol. 3. Il S. Dottore parlando del significato della frazione delle specie del sacramento dell'Eucarestia, si propone la seguente difficoltà: « Videtur quod inconvenienter assignetur in littera significatio partium fractionis ».

E la scioglie dicendo che doppia è la cosa del sacramento (res sacramenti), vale a dire: il corpo vero di Cristo e il suo corpo mistico. La frazione delle specie eucaristiche, quindi, significa due cose, vale a dire: la stessa divisione del corpo vero di Cristo, avvenuta nella passione (significato toccato nella lettera) e la distribuzione della

(1) *L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel Dogma cattolico,* Milano 1924, p. 76.

virtù della redenzione di Cristo attraverso i diversi membri della Chiesa, secondo il loro diverso stato. Il significato della frazione delle specie eucaristiche si riferisce precisamente a questo secondo punto. Alcuni infatti di quelli che costituiscono il mistico corpo di Cristo son vivi ed altri son morti. I vivi vengono significati da quella parte dell'ostia che viene mangiata, appunto perchè soggetta ad attriti e penalità. I morti poi si trovano in un duplice stato: alcuni sono già partecipi della piena beatitudine (Cristo e Maria) e vengono significati nella parte dell'ostia messa nel calice, poichè già si inebriano nell'ubertà della casa di Dio. Altri invece sono ancora nell'aspettativa della piena beatitudine, e costoro sono significati per mezzo della terza parte dell'ostia che viene conservata fino alla fine (1).

Ammette dunque l'angelico *simpliciter*, per Cristo e per Maria, e soltanto per loro, la gloriosa resurrezione dei corpi.

(1) « Ad tertiam quæstionem, quod sicut in hoc sacramento est duplex res sacramenti, scilicet, corpus Christi verum et mysticum; ita etiam fractio duo significat, scilicet ipsam divisionem corporis veri, quæ facta est in passione, et haec significatio tangitur in littera; et distributionem virtutis redemptionis Christi per diversa membra Ecclesiæ; et hanc significationem tangit Dionysius in 3 cap. eccl. Hierar. Et secundum hoc accipitur significatio partium secundum diversum membrorum statum. Quia quidam sunt adhuc vivi, et hi significantur per partem quæ comeditur; quia ipsi atteruntur diversis pœnalitatibus, et sunt in ipso motu, ut incorporentur Christo. Quidam autem sunt mortui: et hi sunt in duplici statu. Quia quidam in plena participatione beatitudinis; *et hoc est corpus Christi quod iam resurrexit, sicut ipse Christus et beata Virgo;* et hi significantur per partem in calice missam, quia illi inebriantur ab ubertate domus Dei. Quidam autem sunt in expectatione plenæ beatitudinis: qui vel stolam animæ tantum habent, vel neutram, ut hi qui sunt in purgatorio; et hi significantur per tertiam partem quæ reservatur usque in finem; quia hi perfectam gloriam consequuntur in fine mundi, et interim in speciebus quiescunt ».

Il secondo luogo assunzionistico del Commento al IV Libro delle Sentenze si trova nella distinzione 43, q. 1. a. 3, ad 2: q. 3, sol. 1, ad 2. L'Angelico si domanda: « Utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant ». E risponde: « Videtur quod tempus resurrectionis non oportet differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant ». E prova questa sua obiezione, fra l'altro, con questo argomento: « La resurrezione del capo è causa della resurrezione delle membra. Ma la resurrezione di alcuni membri più nobili, per la loro vicinanza al capo, non è stata differita alla fine del mondo, come piamente si crede della B. Vergine e di Giovanni Evangelista. Dunque, anche la resurrezione degli altri sarà tanto più vicina alla resurrezione di Cristo quanto più gli saranno conformi per la grazia e per merito » (1). Il S. Dottore risponde a questa obiezione dichiarando che se la resurrezione gloriosa è stata anticipata per alcuni, ciò è stato loro accordato unicamente in forza di un privilegio speciale di grazia, e non già in virtù della loro conformità a Cristo (2).

(1) « Resurrectio quorundam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, *sicut pie creditur de beata Virgine et Joanne Evangelista.* Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes ».

(2) « Dicendum quod quamvis inter membra Christi sin quædam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum; et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio præcedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi. Sed quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiæ privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum ».

Si notino subito qui due cose: 1) l'associazione di S. Giovanni alla Vergine SS. nella anticipata resurrezione non viene già asserita da S. Tommaso, ma viene proposta come obiezione ; 2) la loro anticipata resurrezione si deve non già al fatto che raggiungano la ragione di capo o alla loro maggiore conformità a Cristo, ma unicamente a *speciale privilegio* di grazia. Tenendo presenti queste due osservazioni, si potranno chiarire — come vedremo — varie idee e varie confusioni fatte da alcuni nell'esporre il genuino pensiero assunzionistico di S. Tommaso.

b) Nel *discorso per la festa dell'Assunzione*, l'Angelico, anzichè parlare del fatto dell'assunzione corporea di Maria, lo suppone senz'altro, e parla della sua esaltazione in cielo sopra tutti gli Angeli e santi. Prende come testo le parole dell'Ecclesiastico 24, 17-19: « Quasi cedrus exaltata sum in Libano ecc. ». Per i sei alberi nominati in quel testo biblico, e ai quali si può paragonare l'esaltazione della Vergine, si possono intendere — secondo l'Angelico — i sei ordini di beati sopra i quali fu esaltata Maria, poichè Ella ebbe i meriti di tutti, vale a dire: 1) per il cedro, si possono intendere gli Angeli ; 2) per il cipresso, i Patriarchi ; 3) per la palma, gli Apostoli ; 4) per la rosa, i martiri ; 5) per l'oliva, i confessori ; 6) per il platano, le vergini (1).

(1) Ecco il testo latino: «*Quasi cedrus exaltata sum in Libano* etc. Eccli., XXIV, 17-19. Per sex arbores quibus comparatur exaltatio B.Virginis in ista epistola, intelligi possunt sex ordines beatorum.

Cedrus significat angelos propter naturæ sublimitatem. Ezech., XXXI, 8: *Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei*, id est angeli non fuerunt sublimioris naturæ Lucifero. Cypressus significat patriarchas et prophetas per odoris suavitatem ; unde de uno dictum est Gen., XXVII, 27 : *Ecce odor*

ci Nella terza parte della *Somma Teologica* abbiamo due luoghi assunzionistici. Il primo è nella celebre questione 27, art. 1, nel corpo dell'articolo. L'Angelico si

---

filii sicut odor agri pleni cui benedixit Dominus. Palma significat apostolos, propter gloriosum de universo mundo triumphum. Palma etenim significat victoriam. Apoc., VII, 9 ; *Et palmæ in manibus eorum*. Rosa significat martyres per effusionem sanguinis, qui habet colorem rubeum. Eccli., XXXIX, 17 : *Et quasi rosa plantata super rivos aquarum fructificari*. Aliva significat confessores propter oleum, Ps. II, 10: *Ego autem sicut oliva fructifera*. Platanus significat virgines propter frigiditatem, libidinia incendium extinguentem ; crescit enim juxta acquas. In aqua frigiditas notatur. *Sicut cinnamonum et balsamum aromatizans odorem dedi suavitatis*, Eccli., XXIX, 20. Quanto subtilius cinnamomum, tanto melius est, et magis odoriferum, et per hoc intelligitur humilitas. Balsamus autem quanto gravius et ponderosius, tanto melius ; unde probatur in aqua ; et si cito descendat ad fundum, habetur probatum ; per hanc proprietatem potest intelligi gravitas murum. Hæe autem duo odorem suavitatis.

Est ergo sensus quod Virgo est exaltata, sicut angeli, patriarchæ et prophetæ, apostoli, martyres, confessores et virgines: et set liptote, qui pauca dicit, significatque magna. Fuit enim exaltata super choros angelorum et super omnes sanctos ; nec mirum si est exaltata, sicut angeli, patriarchæ, etc. ; habuit enim meritum angelice vivendo. Hieronymus: « In carne præter carnem vivere, non terrana vita est, sed cœlestis ». Idem: « Virginitas soror est angelorum ». Habuit etiam meritum prophetæ, prophetando. Luc., I, 48: *Beatam me dicent omnes generationes* ; vidit enim spiritu prophetico, et prophetavit quod debebat beatificari ab omnibus gentibus, et quod omnes gentes debebant recipere Filium Dei et suum. Habuit meritum apostolorum et evangelistarum, docendo. Multa enim scripta sunt et prædicata, quæ non potuerunt sancti nisi per revelationem ejus scire, sicut de ingressu angeli in conceptione, et aliis pluribus. Habuit meritum martyris, mortem crucis cum Filio patiendo, Luc., II, 35: *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*. Habuit meritum confessorum, devote Domino confitendo. Luc., I, 46: *Magnificat anima mea Dominum*. Habuit meritum virginum, inchoando virginitatem et conservando. Luc., I, 26, 27: *Ingressus est angelus Gabriel ad Mariam Virginem*. Et sicut habuit meritum omnium et amplius, ita congruum fuit ut super omnes ponatur hic sermo. Cant., VI, 9: *Quæ est ista quæ progreditur quasi aurora consurgens?* ». (Cfr. *Divi Thomæ Aquinatis Sermones et Opuscula concionatoria*, ed. J. B. Raulx, Barri-Ducis, Parisiis, Friburgi Helv. 1880, t. I, p. 430-432)..

domanda: « Utrum B. Virgo Mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero ». Dopo aver portato, nei tre *videtur*, le obiezioni che si oppongono alla santificazione della Vergine nel seno materno, prima della nascita, nel *sed contra* fa osservare che la Chiesa celebra la festa della natività di Maria ; ma le feste, nella Chiesa, vengono celebrate solo per i Santi : dunque la B. Vergine, nella sua stessa nascita fu santa, e perciò fu santificata nel seno materno. Nel corpo dell'articolo poi *risponde* che, a dir vero, non si può allegare su tale santificazione nessuna testimonianza della S. Scrittura, la quale tace anche della natività di Maria. Tuttavia, come S. Agostino (lo pseudo-Agostino nel Serm. *de Assumpt.*) arguisce ragionevolmente la Assunzione della Madre di Dio, così possiamo ragionevolmente arguire la sua santificazione nel seno materno. Tanto più che non si deve negare a Lei una grazia concessa ad altri, cioè, a Geremia e al Battista. Perciò ragionevolmente si crede (rationabiliter creditur) che la B. Vergine sia stata santificata nel seno materno prima di nascere (1).

Si osservi: 1) la credenza dell'Assunzione poggia, secondo l'Angelico, su *argomenti ragionevoli* (rationabiliter creditur », « rationabiliter argumentatur ») ; 2) Questi argomenti *ragionevoli* in favore dell'Assunzione gli sembrano talmente ragionevoli (pur senza esporli in particolare) da servirsi di questa verità dell'Assunzione come di ter-

(1) « Sicut tamen Augustinus *rationabiliter* argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in cælum (quod tamen Scriptura non tradit), ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sancificata in utero ». (*S. Th.* III, q. 27, a. 1).

mine medio per dimostrare un'altra verità: quella della Vergine SS. prima della nascita dalla festa stessa della nascere; 3) ciò che sembra spingere l'Angelico ad ammettere semplicemente la credenza dell'Assunzione corporea di Maria, par che sia sopratutto la festa della medesima, poichè nel *sed contra* argomenta la santificazione della Vergine SS. prima della nascita della festa stessa della natività di Maria, ossia, dal manifesto sentimento della Chiesa. Conseguentemente, quel « rationabiliter creditur » non equivale a « probabiliter creditur », ma è posto lì a significare che una tale credenza è del tutto conforme alla ragione, poichè è sempre del tutto conforme a ragione ciò che è conforme all'universale sentimento della Chiesa.

Il secondo luogo assunzionistico della Somma Teologica l'abbiamo nella questione LXXXIII, art. 5, ad 8. Egli si domanda: « Utrum ea, quæ in celebratione huius sacramenti aguntur, sint convenientia ». Nell'ottavo *videtur* si obietta: « le cose che vengono fatte in questo sacramento rappresentano la Passione di Cristo; ma nella Passione di Cristo il corpo fu diviso nei luoghi delle cinque piaghe; dunque il corpo di Cristo dovrebbe essere spezzato in cinque parti, anzichè in tre ». E risponde appellandosi a Papa Sergio secondo il quale « il corpo di Cristo è triforme: la parte dell'ostia consacrata messa nel calice dimostra il corpo di Cristo che è già risorto, vale a dire, lo stesso Cristo e la B. Vergine, o anche altri santi, *se vi sono*, i quali sono già glorificati nel corpo; la parte dell'ostia che viene mangiata rappresenta coloro che camminano ancora su questa terra, perchè costoro si servono del sacra-

mento e vengono frantumati dai patimenti ; la parte che rimane sull'altare fino alla fine della Messa, e il corpo che giace nel sepolcro, poichè fino alla fine dei secoli i corpi dei santi rimarranno nei sepolcri, mentre le loro anime sono o in purgatorio o in cielo ». E adduce il noto distico: « Hostia dividitur in partes, tincta beatos-plene, sicca notat vivos, servata sepultos » (1).

Relativamente a questo testo si noti: 1) Esso è una ripetizione, più ampia, di ciò che l'Angelico aveva scritto nel Commento al Libro IV delle Sentenze (dist. 12, q. 1, a. 3, q. 3, sol. 3) ; 2) la anticipata resurrezione di Cristo e della B. Vergine viene asserita in modo assoluto ; mentre l'anticipata resurrezione di altri santi (S. Giovanni Ev., per es.) viene asserita soltanto in *modo ipotetico*: « si qui alii sancti cum corporibus iam sunt in gloria ».

d) Un altro testo assunzionistico dell'Angelico l'abbiamo nella esposizione dell'articolo quinto del Simbolo Apostolico o *Credo* (ed. Parma XVI, 144 a). Parlando della resurrezione di Cristo, egli insegna che differisce da quella degli altri per quattro ragioni. La quarta ragione è il tempo, poichè « la resurrezione degli altri vien differita fino alla fine del mondo, eccettuati coloro ai quali viene

---

(1) « Sicut Sergius Papa dicit et habetur de consecr. dist. 2 triforme est corpus Domini: Pars oblata in calicem missa corpus Christi, quod jam resurrexit, monstrat scil. ipsum Christum et B. Virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus jam sunt in gloria etc. III. q. 38, a. 5 S.m. Quidam (sunt) in plena participatione beatitudinis et hoc est corpus Christi, quod jam surrexit sicut ipse Christus et Beata Virgo et hi significantur per partem in calice missam, quia illi inebriantur ab ubertate domus Dei ».

anticipata per privilegio, come alla B. Vergine e, come piamente si crede, al beato Giovanni Evangelista » (1).

Si noti anche la differenza fra la Madonna e S. Giovanni. L'anticipata resurrezione della Madonna viene asserita *simpliciter*, come indubitabile, mentre quella di S. Giovanni vien data come pia sentenza « ut pie creditur ».

e) L'ultimo testo assunzionistico dell'Angelico — che è poi, per la sua ricchezza di idee, il più importante di tutti — l'abbiamo nella *Esposizione del saluto angelico*. Commentando le parole « Benedicta tu in mulieribus », dichiara com'Ella sia stata libera da ogni maledizione, e quanto alla colpa che non commise mai, e quanto alla pena. Poichè, egli dice, tre maledizioni son venute agli uomini per il peccato. La prima fu data alla donna, che concepisca con qualche corruzione, che porti con gravezza, che partorisca con dolore. E da questa fu immune la Vergine, la quale senza corruzione concepì, senza peso portò, con gaudio diede alla luce il Salvatore, secondo il detto d'Isaia: *Germinabit lætabunda et laudans*. La seconda maledizione fu data all'uomo, che nel sudore del volto debba guadagnarsi il pane. E da questa fu immune la Vergine, secondo quel detto dell'Apostolo, che le Vergini sono libere dalle cure mondane e vivono solo per Iddio: *Virgines solutæ sunt a curis huius mundi et soli Deo vacant*. La terza fu commune agli uomini e alle donne, che tornerebbero in polvere. Orbene da questa fu immune la

(1) « Quarto, differt quantum ad tempus, quia resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut beatæ Virgini et, ut pie creditur, beato Joanni Evangelistæ ».

Vergine perchè *con il corpo fu assunta in cielo: crediamo infatti che dopo la morte sia stata risuscitata e portata in paradiso,* secondo quel versetto del salmo CXXXI: Sorgi, o Signore, dal tuo riposo, Tu e l'Arca della tua santificazione » (1).

Anche qui si notino due cose: 1) la fede *simpliciter* nell'Assunzione, ossia, immunità dalla terza maledizione (2); e 2) il testo scritturistico sul quale si appoggia E' la prima volta che c'incontriamo in una specie di prova.

2. La dottrina dell'Angelico sull'Assunzione

1) *L'oggetto preciso dell'Assunzione.*

Si è molto disputato e si disputa tuttora intorno all'*ampiezza* dell'oggetto essenziale dell'Assunzione, se, cioè, si estenda alla sua *anticipata resurrezione* (supponendo quindi la morte di Maria) oppure se, prescindendo dalla morte, si limiti al semplice fatto che la Vergine SS. si trovi ora in cielo glorificata in anima e corpo.

L'Angelico — seguendo la sentenza comune — insegna che anche la Vergine SS. — come tutti gli altri discendenti di Adamo — pagò il suo tributo alla morte. Così

(1) « Tertia (pœna) fuit communis viris et mulieribus, scil. ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit B. Virgo, quia cum corpore assumpta est in cœlum; credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit et portata in cœlum. Ps. *Surge Domine in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ* ».

(2) Questa immunità dalla maledizione, prima che da S. Tommaso, fu asserita da Ildeberto Vescovo di Tours nel 1133: Come la Beata Vergine fu immune dalla maledizione della donna, a cui fu detto: partorirai nel dolore, così fu libera dalla maledizione comune, per la quale all'uomo e alla donna fu detto: *In cinerem ibis* (*in festo Ass.*, sermo LIX).

insegna esplicitamente nel Commento all'angelico saluto (1). Questo ed altri difetti — secondo l'Angelico e secondo i grandi Scolastici del sec. XIII — non erano altro che le conseguenze o penalità del peccato originale. Avendo dunque la B. Vergine — secondo l'Angelico — contratto il peccato originale, contrasse anche la penalità del medesimo (2). La santificazione della B. Vergine si sarebbe limitata soltanto — secondo l'Angelico — a distruggere tutto ciò che ha ragione di colpa, non già tutto ciò che ha ragione di pena. Ne segue perciò che la morte e le altre penalità della vita le quali non hanno in se stesse ragione di colpa e per se stesse non inclinano alla colpa, possano rimanere benissimo nella persona la quale viene santificata (3). Contro questa conclusione si potrebbe forse obiettare che la Vergine SS. si distingue nettamente da tutti gli altri, ed è soggetta ad una economia del tutto speciale. Conseguentemente, come fu esentata da alcune penalità, conseguenza del peccato (per es. la corruzione del corpo), così avrebbe potuto essere esentata dalla morte stessa (4). Ma una tale obiezione vien risolta rilevando che, come Cristo, quantunque innocente, aveva subito la morte, così fu conveniente che la subisse anche la Vergine Madre sua « affinchè fosse conforme al figlio » (5). Anche

---

(1) « Credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit ».

(2) « Caro Virginis concepta fuit in originali peccato, et ideo hos defectus contraxit » (S. *Th.* III, q. 14, a. 3, ad 1).

(3) S. *Th.*, III, q. 27. a. 3, ad 1).

(4) S. *Th.*, III, q. 30, a. 2, ad 2. Cf. anche *Expos. Sal. Ang.* ed. Rossi, in *Divus Thomas* (Pl.) 34 (1931) 473.

(5) « Ut Filio suo conformaretur... non fuit liberata (B. V.) a morte, et aliis huismodi pœnalitatibus » (S. *Th.* III, q. 27, a. 3, ad 1). S. Bona-

il corpo stesso di Cristo, del resto — come insegna l'Angelico — essendo composto come tutti gli altri corpi degli uomini — di elementi contrari, doveva per sè stesso soggiacere alla morte (1).

L'Angelico ammette la tradizione secondo la quale alla morte della Vergine SS. sarebbero stati presenti gli Apostoli ed altri Santi, come risulta da un autografo scoperto nella Biblioteca di Napoli contenente, a quanto sembra, l'unico commento genuino del Santo al « De divinis nominibus » dello pseudo-Dionisio Areopagita (Cf. *La Scienza e la Fede*, 1878, fasc. 155 ss.).

2) *Le prove dell'Assunzione.*

L'Angelico insegna espressamente che riguardo alla verità dell'Assunzione la S. Scrittura tace: « Scriptura non tradit » (*Summa Th.*, P. III, q. 27, a. 1 c.). Ciò non ostante, nella esposizione del saluto angelico egli vede nell'Arca un tipo della Vergine Assunta: « crediamo infatti — dice — che dopo la morte fu risuscitata e portata in paradiso, secondo quel versetto del salmo: Sorgi, o Signore, al tuo riposo, tu e l'Arca della tua santificazione » (2). Secondo

---

ventura, da parte sua, rincalza l'argomento osservando la sconvenienza tra « il Figlio mortale e la madre immortale » (*In III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, Op. III, 78 b).

(1) S. *Th.* I, q. 97, a. 1.

(2) Argomentarono in egual modo S. ANTONIO DI PADOVA (Serm. *in Assumpt. S.M.V.*, tra i *Sermones dominicales et in solemnitatibus*, ed. Locatelli A. M. Patavii 1895, 73 a; S. ALBERTO MAGNO, *Quæstiones super Evangelium*, q. 132, ed. Vivès, Parisiis, 1898, XXXVII, 185 a; RICCARDO DA S. LORENZO, *De laudibus B.M.V.*, L. X, c.l., tra le Opere di S. Alberto M., ed. Vivès, Parisiis, 1898, 453, b; GUGLIELMO D'AUVERGNE, Serm. II de Assumpt. B.M.V., in *Opera omnia*, Parisiis, 1629, II, 142 b; BARTO-

l'Angelico, quindi, la traslazione dell'arca santa nel suo luogo, nell'oracolo del Tempio, nel Santo dei Santi (III Reg. 8, 6) è tipo del transito di Maria, arca in cui si chiuse il Verbo Incarnato, dalla Gerusalemme terrestre alla Gerusalemme celeste.

Orbene: se la traslazione dell'Arca — secondo San Tommaso — fu tipo dell'Assunzione di Maria, in qual modo egli ha potuto affermare che la Scrittura non insegna l'Assunzione ? A questa domanda mi sembra che si possa rispondere osservando che — secondo l'Angelico — dal senso tipico della Scrittura (specialmente allorchè è incerto ed oscuro, come nel caso nostro) non si può trarre un valido argomento. Tanto più che — secondo la sua teoria — « nihil sub spirituali sensu continetur fidei *necessarium*, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi *manifeste* non tradat » (S. Th., I, q. 1, a. 10, ad 1).

Se è così, donde mai — ci si potrebbe domandare — trasse l'Angelico quella sua fede semplice e piena nella Assunzione corporea di Maria ? La fonte di tale sua fede par che l'insinui egli stesso nella Somma (P. III, q. 27, a. 1, *sed contra*) dove parla della santificazione della B. Vergine prima di nascere: la festa che veniva celebrata in tutta la Chiesa. Come infatti la festa della natività di Maria spingeva l'Angelico ad ammettere con certezza la sua santificazione prima della nascita (poichè la Chiesa ce-

LOMEO DA TRENTO, *Liber epilogorum in gesta Sanctorum*, Bologna, Bibl. dell'Università, cod. 1794, fol. 350; S. BERNARDINO DA SIENA (*Serm. I de Assumpt. B.V.M.*): S. AZFONSO (*Glorie di Maria*. serm. VIII, dell'Ass.) ecc. Che l'Arca sia tipo di Maria viene insegnato da parecchi Padri e scrittori (Cf. RENAUDIN, *Assumptio B. M. V.*, Taurini - Romæ, 1933, p. 115-130).

lebra soltanto la festa di cose sante), così la festa dell'Assunzione celebrata in tutta la Chiesa, sembra che l'abbia spinto (quantunque non lo dica) ad ammettere con certezza la resurrezione gloriosa di Maria. La Chiesa, infatti, istruisce i suoi fedeli non solo con la parola e con gli scritti ma anche e specialmente con la liturgia, con le varie feste, nelle quali apparisce nel modo più evidente la fede della Chiesa.

3) Il grado di certezza dell'Assunzione.

Il P. Celestino Piana O.F.M., nella sua recente monografia « Assumptio B.V. Mariæ apud scriptores sæc. XIII » (Sibenici - Romae 1942) pag. 77. ha scritto che S. Tommaso — come gli altri scrittori del sec. XIII — ha ritenuto l'Assunzione come *pia sentenza*, nel senso che « oltre l'argomento della pietà e dell'umana autorità, vien supposto un altro argomento e fondamento più positivo e fermo » (p. 79). Così, per es., lo stesso S. Tommaso *pie credit* che la Chiesa non può errare nel decretare la gloria a qualche santo (*Quodlibet* 9, a. 16, ed. Parm. IX, 599 b). Il fondamento su cui poggia la pia sentenza, in tal caso, è evidentemente qualcosa di più solido della pietà e dell'autorità umana. Altrettanto — secondo il suddetto autore — si deve ritenere del grado di certezza attribuito da S. Tommaso all'Assunzione.

Altrettanto aveva di già ritenuto il P. Natale Alessandro. Egli dice espressamente che S. Tommaso « aveva abbracciato tanto più volentieri la sentenza (sull'Assunzione) come *pia e probabile*, in quanto che la riteneva asserita

da S. Agostino » (1). La ragione per cui S. Tommaso — secondo Natale Alessandro — non poteva asserire *come certa* e come dogma ecclesiastico, la sentenza dell'Assunzione, sta nelle lezioni dell'ufficio dell'Assunzione recitato allora dai Frati Predicatori. In queste lezioni infatti (prese dallo pseudo-Agostino e dallo pseudo-Girolamo) l'Assunzione corporea di Maria viene data come *incerta* (2).

Il Dott. Ernst, peggio ancora, par che inclini ad attribuire al *pie creditur* degli Scolastici, relativamente alla Assunzione, il significato di sentenza probabile, alla quale si aderisce per motivi suggeriti più dalla pietà che da argomenti desunti dalle fonti della rivelazione e dalle ragioni teologiche.

La sentenza dell'Ernst ci sembra del tutto insostenibile, almeno nei riguardi di S. Tommaso. Ma neppure ci soddisfa interamente la sentenza del P. Piana e del P. Na-

---

(1) « Et eam quidem sententiam (de Assumptione corporea) eo lubentius recipit S. Thomas *ut piam et probabilem*, quod eam existimaret a S. Augustino assertam » (*Historia Ecclesiastica*, sæc. II, c. 4, a. 3, unica, Parisiis, 1730, III, 300 b). Ci sembra quindi che il P. Jugie riferisca inesattamente il pensiero di Natale Alessandro nei riguardi di S. Tommaso. Scrive infatti: « S'il l'avait examinée (cette question) *ex professo*, il se serait sans doute gardé d'affirmer *comme certaine* la résurrection glorieuse de la Vierge... » (o.c. p. 448). Dalle parole surriferite appare evidente che S. Tommaso — secondo il P. Natale Alessandro — aveva ritenuto la sentenza dell'Assunzione soltanto come *pia e probabile* non già come *certa*.

(2) « Certe sum lectiones ex hoc sermone (pseudo-Agustini) et ex sermone sancti Hieronymi legerent Fratres Prædicatores in officio assumptionis B. Virginis tempore sancti Thomæ, ut constat ex antiquissimo Ordinis Breviario, descripto anno Domini 1254, quod in bibliotheca maioris huiusce conventus et collegii Parisiensis asservatur, sanctus Thomas asserere non potuit assumptionem B. Virginis *ut certam* et dogma ecclesiasticum, quam se nescire profitebatur, quoties officium de Assumptione recitabat » (L. c.).

tale Alessandro. L'Angelico, infatti, nel parlare dell'Assunzione, non usa mai l'espressione *pia sentenza, pie credimus;* ma dice sempre, senz'altro: *credimus.* Anzi nel Commento al IV libro delle Sentenze (Dist. 12, q. 1, a. 3, q. 3, sol. 3) parlando di quelli che sono già « in plena beatitudinis participatione », nomina, senza distinzione di sorta, Cristo e Maria, loro soltanto. Altrettanto fa nella Somma Teologica (q. 27, a. 5, ad 8), dove l'anticipata resurrezione di Cristo e di Maria viene asserita in modo assoluto, mentre la anticipata resurrezione degli altri viene asserita in modo ipotetico (« si qui alii sancti cum corporibus sunt in gloria »). Nel commento all'*Ave Maria*, esprime semplicemente, senza la minima esitazione, la sua fede nell'Assunzione corporea di Maria: « credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit et portata in cælum ». Che anzi, nell'esposizione del quinto articolo del Simbolo, si fa un dovere di escludere la semplice *pia fides* nei riguardi dell'Assunzione di Maria. Parlando infatti dell'anticipata resurrezione di Maria, l'afferma senz'altro: mentre nel parlare dell'anticipata resurrezione di S. Giovanni Evangelista, aggiunge il « pie creditur »: « Resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut beatæ Virgini et, ut *pie creditur*, beato Joanni Evangelistæ ». Se avesse ritenuto l'Assunzione corporea di Maria come *pia sentenza*, avrebbe scritto: « nisi aliquibus ex privilegio concedatur, ut beatæ Virgini et beato Joanni Evangelistæ ».

Contro quest'ultima asserzione, ci si potrebbe obiettare un testo del Commento al IV Libro delle Sentenze (Dist. 43, q. 1, a. 3, ad 2; q. 3, sol. 1, ad 2) dove il *pie*

creditur viene riferito sia all'anticipata resurrezione di Maria che a quella di S. Giovanni: « sicut pie creditur de beata Virgine et Joanne Evangelista ». Ma è necessario tener presente — cosa che non tutti quelli che hanno scritto su ciò han fatto — che in quel testo l'anticipata resurrezione di Maria e di S. Giovanni non viene già asserita da S. Tommaso, ma dall'obiettante (nel solito « videtur quod... ») il quale — evidentemente — si fa eco della sentenza abbastanza comune, in quel tempo, sulla anticipata resurrezione di S. Giovanni, sentenza fondata sopra una cattiva interpretazione del celebre testo giovanneo: « Sed sic eum volo manere... » (Io. 21, 22).

Senza nessun fondamento, perciò il P. Mattiussi (o.c. p. 142), n. 1) (1) e il P. Jugie (*La Mort et l'Assomption...*, p. 399) (2) han voluto vedere una specie di progresso in S. Tommaso riguardo al grado di certezza dell'Assunzione. Inutilmente, quindi, il P. Piana obietta al P. Mattiussi l'altro testo del Commento al IV Libro delle Sentenze (per giunta, citato male, o.c. p. 76) in cui S. Tommaso parla della resurrezione di Cristo e di Maria senza il *pie credi-*

---

(1) Il P. Mattiussi scrive: « Ricordiamoci come S. Tommaso ancor giovane nel Commento delle Sentenze, ove più seguiva il dire altrui, pose ugualmente il *pie creditur* per la Vergine e per S. Giovanni; ma nella Somma due volte e nel commento alla Salutazione Angelica, e per tutto insomma ove parla di questo, applica il *pie creditur* al solo S. Giovanni, e per la Vergine afferma assolutamente l'assunzione. La qual differenza è sfuggita a chi trattò l'argomento del *Dictionnaire d'apologétique* sotto la voce *Maria* nel paragrafo *Assomption*.

(2) Il P. Jugie scrive: « Dans le *Commentaire* sur le IV^e livre des Sentences (1254-1256) il avait paru mettre sur le même pied la résurrection de la Vierge et celle de saint Jean. Mais dans l'*Exposition* du V^e article du Symbole, il marque nettement une nance dans le dégré d'assentiment que méritent l'une et l'autre » (o. c. p. 399).

tur. Tanto l'osservazione del P. Mattiussi (e quella del P. Jugie) come la confutazione del P. Piana sono senza fondamento. La confusione, da una parte e dell'altra, è avvenuta — al solito — per aver preso testo avulso dal suo contesto. Se il rituale « videtur quod » (il quale esprime l'obiezione contro la tesi enunciata nel « sed contra ») esprime la mente di S. Tommaso (e non già soltanto quella dell'obiettante) avrebbe mille volte ragione quel tale che, dopo aver letto nella Somma Teologica « videtur quod Deus non sit », rimaneva scandalizzato dell'ateismo !... di S. Tommaso.

Per S. Tommaso, quindi — come del resto per S. Alberto Magno e per S. Bonaventura — la dottrina dell'Assunzione non è già una *pia sentenza*, ma è una *sentenza certa,* alla quale non ha difficoltà di dare una piena adesione, senza riserve: « credimus ». Ed in ciò abbiamo consenziente anche il P. Jugie (1).

Riguardo alla ragione addotta da Natale Alessandro per provare che l'Angelico non poteva dare come *certa* la sentenza dell'Assunzione corporea di Maria a causa delle lezioni del Breviario, nelle quali una tale assunzione veniva ignorata o data per incerta, rispondiamo: E' vero che nel Breviario Domenicano del 1254 (conservato nel Convento dei Giacobini di Parigi) v'era la *lettera a Paola* dello pseudo-Girolamo (P. L. 30, 122-142) ed anche un

(1) « Les trois grandes docteurs scholastique: sait Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, ne voient pas seulement, dans la doctrine qui affirme la résurrection anticipée de la Mere de Dieu, une pieuse croyance plus o moins probable, mais un enseignement *certaine* appuyé sur de solides raisons et méritant nostre pleine adhésion » (o. c. p. 395) .

altro sermone dello pseudo-Agostino (il serm. 208, P. L. 49, 2129-2134). E' vero, inoltre, che nella lettera dello pseudo-Girolamo l'Assunzione corporea di Maria è catalogata fra le pie ipotesi e nelle lettere dello pseudo-Agostino vien professata una netta ignoranza riguardo all'Assunzione corporea di Maria (1).

Si può anzi aggiungere che in quel tempo veniva letto in coro il martirologio di Usuardo (il quale fu in uso presso la Chiesa Romana fino alla pubblicazione del Martirologio del Baronio). Orbene, in quel martirologio non si parla affatto di anticipata resurrezione di Maria, e si professa sulla sorte del suo corpo una perfetta ignoranza (2). Secondo questo martirologio, l'oggetto della festa del 15 agosto sarebbe la morte stessa di Maria e l'ingresso della sua anima nella gloria. Per questa precisa ragione il canonico Parigino Giovanni Launoy (1603-1678), nel suo *Judicium de controversia exscribendo Parisiensis Ecclesiæ Martyrologio exorta* (pubblicato a Laon nel 1670, e messo all'Indice dei libri proibiti nel 1689), ardisce rimproverare S. Tommaso e i suoi colleghi di aver cantato in coro una cosa e di averne scritta un'altra in biblioteca: « Albertus,

(1) « Vera autem de eius Assumptione sententia hæc esse probatur, ut, secundum Apostolum, sive in corpore, sive extra corpus ignorantes (II Cor. XII, 2), assumptam super angelos credamus » (col. 2230).

(2) Ecco le parole di tale martirologio, al 15 Agosto: « Dormitio sanctæ Dei genitricis Mariæ. Cuius sacratissimum corpus etsi non invenitur super terram, tamen pia mater Ecclesia eius venerabilem memoriam sic festivam agit, ut pro conditione carnis eam migrasse non dubitet. Quo autem venerabile illud Spiritus Sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiæ cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere » (PL 124, 365).

Thomas, Durandus, collegæ ceteri, *aliter canebant in choro*, aliter in musaeo scribebant » (o.c. p. 75) (1).

Non ostante tutto questo, vale a dire, non ostante le lezioni dello pseudo-Girolamo e dello pseudo-Agostino, nonchè la lettura sconcertante, fatta in coro, del martirologio di Usuardo, S. Tommaso, guidato dal suo squisito *sensus Christi*, sostenuto dall'acume della sua mente, ritenne come *certa* la dottrina dell'Assunzione corporea di Maria. Bisogna infatti tener presente che, se le lezioni del Breviario e il Martirologio di Usuardo sono ben poco favorevoli all'Assunzione corporea di Maria, non si può dire altrettanto della colletta della Messa presa dal *Sacramentario Gregoriano*, che incomincia con la parola « Veneranda ». In essa si asserisce che quantunque la Vergine sia morta, pure non fu trattenuta dai vincoli della morte (2).

Su questa asserzione specialmente S. Alberto Magno aveva fondato la sua certezza intorno all'assunzione (*Mariale*, q. 132). Poteva quindi essere sufficiente anche per il suo discepolo S. Tommaso. Inoltre: le affermazioni dubitative dello pseudo-Girolamo e del Martirologio di Usuardo potevano anche tirarsi verso la parte affermativa. Questa forse è la ragione per cui non esercitarono un funesto

(1) Riconosce quindi il Launoy che S. Tommaso ha insegnato come certa la sentenza dell'Assunzione.

(2) « Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas in qua Sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, *nec tamen mortis nexibus deprimi potuit* » (PL 78, 133). Il senso ovvio di queste parole e l'interpretazione tradizionale delle medesime è evidentemente in favore dell'anticipata resurrezione di Maria. Vari autori del sec. XIII, favorevoli all'Assunzione, si basano sulle suddette parole (Cf. PIANA O.F.M., Assumptio B.V.M. apud Scriptores sæc. XIII. Sibenici-Romæ 1942 p. 61 s.).

influsso sulla mente dell'Angelico, come del resto non lo esercitarono sui fedeli di quel tempo, secondo che appare dalla testimonianza di Francesco de Mayronis (+ 1328 c.): « Nullus fidelis dubitabit de hoc, ut patet *ex præsenti solemnitate* » (Sermones *de Sanctis,* serm. II de Assumpt., Basileæ, 1498; fol. 101 va). Ciò spiega sufficientemente — lo ripetiamo — la certezza con cui S. Tommaso aderisce al glorioso privilegio dell'Assunzione corporea di Maria. Ci sembra quindi fuor di luogo l'osservazione di Natale Alessandro.

Un'altra osservazione diretta a svalorizzare anzi a distruggere la forza della testimonianza resa da S. Tommaso all'Assunsione è quella del Launoy. S. Tommaso — egli osserva — unisce S. Giovanni alla Vergine nel privilegio dell'anticipata resurrezoine. Se l'autorità e gli argomenti addotti da S. Tommaso e dagli altri autori del sec. XIII in favore di S. Giovanni sono assai deboli e inetti, altrettanto bisogna dire — così ragiona il Launoy — dell'autorità e degli argomenti addotti in favore di Maria (1). Anche questa osservazione demolitrice — ripetiamo — svanisce se si tien presente — come abbiamo già rilevato — che il congiungimento dell'assunzione corporea di Maria SS. con quella di S. Giovanni, non viene fatto da San Tommaso ma dall'obiezione (« videtur quod... ») (2). Che

(1) « Beatus Thomas valde urgetur... Virginem cum Joanne Evangelista coniungit in anticipatæ resurrectionis privilegio... Ad hæc omnia si convertissent oculos *vindicatæ Assumptionis et Vindiciarum Parthenicarum* Auctores, iudicassent, opinor, esse satius Thomas illaudatum dimittere, quam laudatum objicere, et ei decretorium stylum asserere ». (p. 70).

(2) Lo stesso abbaglio del Launoy vien preso anche dal P.Jugie il quale ha scritto: « S. Thomas d'Aquin est nettament favorable à la thèse de la ré-

anzi — come abbiamo già rilevato — nell'*Esposizione* del Simbolo, nel testo in cui S. Tommaso parla della anticipata resurrezione di Maria e di Giovanni, ha cura di aggiungere, quando parla di Giovanni, *ut pie creditur* (1); mentre dell'anticipata resurrezione di Maria parla come di cosa certa, senza aggiungere il « pie creditur ». Sembra quindi cosa evidente che il S. Dottore, in quel luogo, si limiti a riferire una pia sentenza tramandata dai predecessori senza volere attribuire affatto il medesimo grado di certezza e il medesimo valore all'una e all'altra sentenza, agli argomenti dell'una e dell'altra. Anche il Dott. Ernst, così ostile alla definibilità dell'Assunzione, in ciò ci dà ragione (Cf. *Die leibliche Himmelfahrt Mariä*, 28).

Ci si potrebbe forse obiettare che nel commento al Vangelo di S. Giovanni, S. Tommaso, parlando dell'antici-

surrection glorieuse et parait même, dans un passage, accorder le même credit qu'à la resurrection de la Sainte Vierge (o.c. p. 722).

(1) Forse qualcuno si meraviglierà pel fatto che S. Tommaso abbia dato un certo peso alla *pia credenza* dell'Assunzione di S. Giovanni. Questo senso di meraviglia cesserà se si tien presente quanto fosse comune, specialmente al tempo di S. Tommaso, una tale *pia opinione*. Fin dal sec. II, infatti, si afferma che S. Giovanni non sia morto (Cf. *Zahn Th.*, Acta Joannis, Erlangem, 1880, c. CV-CVI). In seguito questo privilegio viene ampliato e viene attribuita all'Apostolo, fra le altre ipotesi, un'anticipata resurrezione alla gloria. Han sostenuto una tale opinione, tra i Greci: Nicea David (+ 890 c.), Niceforo Blemmides (+ 1274); e in Occidente: lo pseudo-Girolamo del sec. IX (il quale dichiara che la maggior parte l'ammettono), Fulberto di Chartres (sec. XI), S. Pier Damiani (+ 1072). Abelardo (sec. XII) riferisce che alcuni han pensato che Giovanni goda già di una anticipata resurrezione. Anche S. Alberto Magno insieme ad Ugo da S. Victore e a tutti gli Scrittori del sec. XIII favorevoli all'Assunzione corporea di Maria, ammette questa sentenza (Cf. *Jugie*, o. c., p. 719 ss..; *Piana*, o. c. p. 91 ss.). Nessuna meraviglia quindi se S. Tommaso le abbia dato una certa importanza.

pata resurrezione dell'Evangelista, non si esprime col *pie creditur*, ma dice: « *credendum* » (1). Ma anche là San Tommaso si limita a riferire l'antica tradizione, risalente al sec. II. Inoltre, non dice: « credimus » ma « credendum » (è da credersi, è da ritenersi). Infine il testo in cui pone il « pie creditur », ossia, il Commento al Simbolo (1273) è di molto posteriore al Commento al Vangelo di S. Giovanni (1259-68). Potrebbe quindi aver cambiato sentenza o aver veduto molto più chiaro.

Un'ultima osservazione, o meglio, insinuazione, diretta anch'essa a svalorizzare la testimonianza dell'Aquinate sull'Assunzione corporea di Maria, è quella fatta dal P. Natale Alessandro O.P. († 1724). Egli insinua (2) che se S. Tommaso si è dimostrato così favorevole all'Assunzione, lo deve anche all'autorità dello pseudo-Agostino, da lui ritenuto autentico (3). Ma da un'attenta lettura del testo in cui l'Angelico cita Agostino, appare che più che

(1) « Credendum....quod mortuus fuit, et resurrexit etiam in corpore. Et huiusmodi signum est, quia corpus eius non invenitur » (*In Io.* cap. XXI, lect. 5, ed. Parm. 664).

(2) Esagera quindi il P. Jugie quando scrive: « Il va jusq'à dire que si Saint Thomas s'est montré si favorable à l'Assomption corporelle, c'est à cause de l'autorité du pseudo Augustin » (o. c. p. 448). Altrettanto esagerata è anche l'asserzione del P. Piana: « certe, nolumus affirmare quod nostri auctores sumpserint veritatem *unice* innixi in Doctoris (Pseudo Augustini) auctoritate; quod insinuare videtur Natalis Alexander de sancto Thoma Aquinate... » (o. c. p. 41).

(3) *Historia Ecclesiastica* sæc. II, c. 4, a. 3, unica, Parisis, 1730, III, 300 b: « Gulielmum Parisiensem, et S. Thomas piam opinionem, et quæ congruis rationibus niteretur, amplexos esse dico, non vero eam propugnasse ut Dogma Fidei. Et eam quidem sententiam eo lubentius recepit S. Thomas ut piam, et probabilem, quod eam existimaret a S. Augustino assertam. At imposuit Angelicus Doctor Augustini nomen sermoni de Assumptione falso inscriptum... Nec tamen putati Augustini auctoritate duc-

dall'autorità di lui, egli si senta mosso dalla sua « ragionevole argomentazione » (« rationabiliter argumentatur »): cosa ben diversa.

La testimonianza quindi resa dall'Angelico dottore all'Assunzione corporea della Madre di Dio, rimane una delle più chiare e solenni testimonianze della tradizione cristiana e della Teologia.

Sezione Terza — IL CULTO DI MARIA

Il culto alla Vergine SS. può essere considerato sotto un triplice aspetto, ossia, culto tributato 1°) alla persona, 2°) alle immagini e 3°) alle reliquie di Maria SS.

1. CULTO TRIBUTATO ALLA PERSONA DI MARIA

Del culto che si deve tributare a Maria l'Angelico tratta *ex professo* nella terza parte della sua Somma Teologica q. 25. a. 5. Ivi si pone la questione: se la Madre di Cristo sia da adorarsi col culto di latria (come l'umanità di Cristo, la immagine e la croce di Lui). E risponde asserendo che alla Beata Vergine non è dovuto un culto di *latria*, ma soltanto un culto di *dulia*, superiore a quello dovuto a tutti gli altri Santi, ossia un culto di *iperdulia*.

tus fuisset (ut opinor S. Thomas) si spectasset, ac ponderasset, quam timide ac dubitanter de assumpto in cœlos Mariæ corpore scripserit hic, quisque est, Auctor. Id autem expendisset Doctor Angelicus, si eam controversiam data opera attigisset ». Da ciò ne derivò che i censori notarono questa proposizione: « S. Thomas sententiam de corporea B. Virginis Assumptione tenens, apocryphis Sermonibus deceptus est » (Cf. *ibid.* scholion 3, 302 a).

Che alla Vergine SS. non sia dovuto un culto di *latria*, ossia, di adorazione, appare dal fatto che un tale culto è dovuto soltanto a Dio, al Creatore, e la Vergine SS. è una pura creatura (1). Quantunque, infatti, sia stata esaltata sopra tutti i cori degli angeli, non è stata esaltata fino a raggiungere l'uguaglianza con Dio e l'unione in persona. Per questo non vien detto ch'Ella siede alle destra, ma *alle destre*, in quanto che l'onore del Figlio in qualche modo, partecipativamente, non pienamente, ridonda in Essa, in quanto vien detta Madre di Dio, e non già Dio (2).

Contro una tale conclusione l'Angelico si pone e risolve tre obiezioni.

La prima di queste obiezioni ragiona così: lo stesso onore che si tributa al Re, va tributato anche alla Madre del Re, per cui si racconta nel libro 3° dei Re che venne eretto un trono alla madre del Re (Salomone) e questa si sedette alla destra di lui ; e Agostino (lo pseudo-Agostino) dice che il « Trono di Dio, il Talamo, la casa del Signore e il Tabernacolo di Cristo, è conveniente che sia là dov'è Cristo. Ma Cristo è adorato con culto di latria ; conseguentemente, il medesimo culto di latria dev'essere tributato alla madre di Lui. A questa obiezione risponde osservando che alla madre del Re non è dovuto un onore *uguale*, ma soltanto un onore *simile* a quello che è dovuto al

(1) « Sed contra est, quod Mater Dei est pura creatura ; non ergo ei debetur adoratio latriæ » (art. cit.).

(2) « Quamvis beata Virgo sit super omnes angelos exaltata, non est tamen exaltata usque ad æqualitatem Dei, vel unionem in persona. Et ideo non dicitur sedere ad dexteram, sed a dextris, in quantum honor Filii aliquo modo participative, non plenarie redundat in ipsam, in quantum dicitur Mater Dei, sed non Deus » (*in III Sent.*, dist. 22, q. 3, ad 3m).

Re, per ragione di una certa eccellenza. In tal senso — conclude — sono da intendersi le due autorità citate nella obiezione (1).

La seconda obiezione è desunta dal Damasceno il quale asserisce che l'onore tributato alla madre vien riferito al figlio ; e perciò anche alla madre di Cristo si deve un culto di latria. L'Angelico scioglie questa obiezione osservando che l'onore tributato alla madre si riferisce al figlio nel senso che la madre è da venerarsi a causa del figlio, non già nel senso che l'onore tributato all'immagine si riferisce all'esemplare (ossia a colui ch'essa rappresenta). L'immagine, infatti, considerata in se stessa in quanto è una cosa, non può venerarsi in nessun modo (2).

La terza obiezione vien desunta dal culto di latria tributato alla Croce di Cristo, e dice: se la croce di Cristo si venera con culto di latria, anche la madre di Cristo deve venerarsi con tale culto, essendo Essa più congiunta

(1) Ecco l'obiezione: « Videtur quod mater Dei sit adoranda adoratione latriæ ; videtur enim idem honor esse exhibendus matri regis, et regi, unde dicitur 3. Regis 2., quod *positus est thronus matri regis, quæ sedit ad dexteram ejus* ; et August. dicit in serm. de Assumptione (*cap. 6 circ. med. et est tract. 8 de Diversis*): « Thronum Dei, et thalamun Domini Dominum atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse, ubi est ipse » : sed Christus adoratur adoratione latriæ ; ergo et mater ejus ». Ed ecco la risposta: « Ad primun ergo dicendum, quod matri regis non debetur æqualis honor honori qui debetur regi: debetur tamen ei quidam honor consimilis ratione cujusdam excellentiæ ; et hoc significant auctoritates inductæ ».

(2) Ecco l'obiezione: « Damasc. dicit in 4 lib. (*Orth. Fid. cap. 17 ad fin.*) quod honor matris refertur ad filium: sed filius adoratur adoratione latriæ ; ergo et mater ».

Ed ecco la soluzione: « Ad secundum dicendum, quod honor matris refertur ad filium: quia ipsa mater est propter filium adoranda: non tamen eo modo, quo honor imaginis refertur ad exemplar: quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quædam, nullo modo est veneranda ».

a Cristo di quel che non lo sia la croce. L'Angelico risponde che il paragone tra la croce di Cristo e la madre di Cristo non regge. Il culto di latria infatti che viene tributato alla Croce, è un culto *relativo* (va cioè a terminare non già nella stessa croce considerata in se stessa, essendo creatura *insensibile*, ma a Cristo stesso). A Maria invece, che è creatura *ragionevole*, è dovuto un culto soltanto *assoluto* (non già relativo) il quale non può non andare a terminare in Lei stessa.

E' da escludersi, quindi, per Maria, in qualsiasi culto di latria (1).

Il culto che si deve tributare a Maria dev'essere culto di dulia, più eminente però che a tutte le altre pure creature, essendo Essa la Madre di Dio. Questo speciale culto di dulia vien chiamato perciò iperdulia (2).

(1) Ecco l'obiezione: « Coniunctior est Christo mater ejus, quam Crux; sed crux adoratur adoratione latriæ: ergo et mater Christi est adoratione latriæ adoranda ». Ed ecco la risposta: « Ad tertium dicendum, quod crux non est capax venerationis, prout in se consideratur, ut dictum est (*art. pæc.*): sed B. Virgo secundum seipsam est venerationis capax; et ideo non est similis ratio ».

(2) « Cum igitur Beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ, sed solum veneratio duliæ; eminentius tamen quam caeteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei; et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscumque dulia, sed hyperdulia ». L'iperdulia — secondo l'Angelico — è la principale specie di dulia presa communemente. « Hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ: maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum » (II-II, q. 103, a. 4, ad 2). Da queste parole parecchi Teologi (p. es. Merkelbach, Garrigou-Lagrange) han dedotto che il culto di iperdulia — secondo l'Angelico — è distinto di *specie*, non soltanto *di grado*, dal culto di dulia, poichè mentre la ragione del culto di iperdulia è la *divina maternità*, la ragione del culto di *dulia* invece è la santità. Orbene la santità della Madonna differisce soltanto di grado (non già di specie) dalla santità degli altri

2. LEGGITTIMITÀ, DEL CULTO DELLE INDAGINI DI MARIA.

Per immagine *s'intende* ordinariamente la figura di una persona sacra rappresentata artisticamente.

Tre cose — secondo l'Angelico (*S. Th.* I, q. 35, a. 1) si richiedono per avere un'immagine, vale a dire: 1) somiglianza col prototipo che essa rappresenta; 2) che tale somiglianza si porti sopra uno dei caratteri specifici ; 3) e che sia espressa, ossia, che proceda dalla cosa (dall'originale di cui è immagine come da suo principio d'ordine *intellettuale,* non già d'ordine fisico). Per difetto della prima condizione (la somiglianza), un quadro di S. Teresa del B. G., per es., non può essere l'immagine di Maria SS. Per difetto della seconda condizione (la somiglianza in qualche carattere specifico) una scimmia non può essere immagine di un uomo. Per difetto della terza condizione (la relazione di origine) una goccia d'acqua perfettamente simile ad un'altra, non può dirsi immagine di essa. Giustamente perciò l'immagine suol definirsi così: « E' la somiglianza, in qualche segno della specie, dedotta dall'esemplare »: « similitudo in aliquo signo speciei ab exemplari expressa », ossia, somiglianza in uno dei caratteri specifici, derivata dall'originale. L'immagine, quindi, in qualche cosa si identifica con l'originale ed in qualche altra si distingue da lui. Si identifica con l'originale (dal quale è stata espressa e dedotta) a causa della somiglianza, di modo che il nome rell'originale passa all'immagine stes-

santi; mentre la divina maternità differisce di specie (non già di grado) dalla santità, appartenendo essa all'ordine ipostatico, che è essenzialmente superiore all'ordine della grazie e della santità.

sa; così, per esempio, l'immagine del Re vien detta comunemente: il Re; tanto che venerando la sua immagine, si venera il Re stesso. Si distingue dall'originale, poichè tra l'immagine e l'originale v'è differenza di natura.

Il primo carattere (quello di somiglianza con l'originale a cui appartiene) fonda la leggittimità del suo culto; mentre il secondo carattere (la diversità di natura) precisa la natura e la persona di tale culto.

I più grandi nemici delle immagini sacre sono stati, in Oriente, nel secolo VIII, gli Iconoclasti (=sprezzatori di immagini) o Iconomachi (=nemici delle immagini). In Occidente, invece, dimostrarono particolare avversione alle immagini sacre agli Ussiti e i Protestanti del secolo XVI.

Tre ragioni, secondo l'Angelico, legittimano l'uso e la venerazione delle immagini di Cristo, di Maria SS. e dei Santi. Esse infatti sono di istruzione per gli uomini rudi pei quali tengono il posto dei libri; servono ad imprimere sempre più nella memoria il mistero dell'Incarnazione e gli esempi dei Santi; promuovono la devozione la quale viene meglio eccitata dalle cose vedute che da quelle udite (1).

E' ben nota la questione intorno alla *natura* del culto tributato alle immagini sacre. Si hanno su ciò tre sentenze. La prima è quella di Durando, secondo il quale il cosid-

(1) « Neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam, nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ exhibeatur, sed ad quandam significationem: ut per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum » (S. *Th.*, II-II, q. 94, a. 2, ad 1).

detto culto delle immagini sarebbe improprio ed abusivo, poichè l'immagine — secondo lui — in nessun modo può essere oggetto di culto, ma è solo *occasione* di culto, in quanto che dinanzi all'immagine vien venerato il prototipo da essa rappresentato e a cui esclusivamente la venerazione è dovuta.

Questa opinione viene comunemente rigettata dai Teologi, perchè non salva le proprietà delle definizioni della Chiesa, specialmente del Concilio di Nicea e del Tridentino, secondo i quali debbono venerarsi le *stesse immagini* (naturalmente in quanto immagini, e perciò culto relativo). Inoltre: eccitare al culto di Dio o dei Santi non è, evidentemente, la stessa cosa che ricevere un culto. Così, per es., lo spettacolo dell'universo eccita ad adorare Iddio, ma nessuno osa dire, per ciò, che si adora e si onora l'universo.

L'altra sentenza è quella di S. Tommaso e della della scuola Tomistica. Secondo S. Tommaso e la sua scuola, l'immagine, in quanto tale, dev'essere venerata col medesimo culto con cui è venerato il prototipo da essa rappresentato, quantunque con diverso modo di raggiungere il termine, vale a dire: all'immagine il culto va a terminare in modo relativo e transitorio; mentre al prototipo, rappresentato dell'immagine, il culto va a terminare in un modo assoluto e pausativo. La ragione di ciò va ricercata nel principio: identico è il moto verso l'immagine in quanto tale e verso il prototipo: « motus qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem » (S. *Th.* III, q. 25, a. 3).

La stessa venerazione perciò che si tributa al proto-

tipo viene anche tributata all'immagine: in modo transitorio all'immagine, e in modo terminativo o pausativo al prototipo. Inoltre: la natura di un atto, di un movimento deve prendersi dal suo termine, ossia, dall'oggetto che esso attinge e col quale attinge tutti gli altri. Orbene, il moto verso l'immagine si porta verso di essa a causa dell'originale, e perciò si porta principalmente verso l'originale, il quale, a seconda della dignità, riceve il culto di latria, di iperdulia o di dulia. Conseguentemente, il moto che tende verso l'immagine sarà di latria, di iperdulia o di dulia a seconda della dignità dell'originale. E' quindi la stessa specie di culto quella che si tributa all'immagine e allo originale.

Una terza sentenza che pretende di stare come in mezzo alle due precedenti, è quella di S. Roberto Bellarmino, il quale sviluppa la tesi di Ambrogio Catarino e del Perez. Questa sentenza ammette (contro Durando) che le immagini siano da venerarsi in senso vero e proprio ; ammette anche, però (contro S. Tommaso e la sua scuola) che debbono essere venerate con un culto diverso da quello che vien tributato al prototipo, e inferiore al medesimo. « Alle immagini — dice il S. Dottore — non conviene propriamente nè la latria, nè l'iperdulia, nè la dulia, nè alcun altro di quei culti che si rendono alla natura intellettiva (poichè una cosa inanimata e priva di ragione non è capace di un simile culto), ma un culto inferiore e vario a seconda della varietà delle immagini. Perciò, alle immagini dei Santi non è dovuta, propriamente parlando, la dulia, ma un culto inferiore che può chiamarsi dulia *secundum quid*, o dulia analogica ossia per riduzione. Si-

milmente, alle immagini della B. Vergine non si deve una iperdulia *simpliciter* ma una iperdulia *secundum quid*, ossia, analogica e per riduzione. Alle immagini di Cristo, finalmente, non si deve una vera e semplice latria, ma un culto incomparabilmente inferiore, il quale però si riduce alla latria, come ciò che è imperfetto si riduce a ciò che è perfetto » (*De Imag.* SS., c. 25).

Ha rincalzato, recentemente, questa terza sentenza il Grumel (*Dict. Théol. cath.* 825-836). Egli asserisce che la sentenza di S. Tommaso sembra in opposizione con la definizione del II Concilio di Nicea (ignoto, indubbiamente a S. Tommaso); e che la dottrina dei Padri Greci è parimenti opposta a quella di S. Tommaso. Ma i Tomisti rispondono che il Concilio II di Nicea non nega alle immagini di Cristo qualsiasi culto di latria ma soltanto la « vera latria », ossia, la latria « assoluta » e non già la « latria relativa ». Altrettanto si può dire delle espressioni dei Padri Greci addotte contro la sentenza tomistica: esse escludono che si renda all'immagine di Cristo una *vera* latria, ossia una latria assoluta, ma non già una latria relativa. L'onore dovuto in *modo assoluto* al *prototipo* al di fuori dell'immagine, è dovuto in *modo relativo* all'immagine a causa del prototipo.

Si aggiunge anche che l'immagine si può considerare sotto un triplice aspetto, vale a dire: in quanto è *una cosa* (res quædam), in quanto conduce (come mezzo) al prototipo ed in quanto riferisce in se, intenzionalmente, il prototipo, ossia, in quanto è, intenzionalmente, (secondo l'essere intenzionale o rappresentativamente) il prototipo stesso.

Considerata sotto i due primi aspetti, è evidente che essa non può ricevere il medesimo culto (specialmente quello di latria relativa, dovuta a Cristo) che vien tributato al prototipo. Considerata invece sotto il terzo aspetto (ossia, in quanto l'immagine e, secondo l'essere intenzionale o rappresentativo, lo stesso prototipo da essa rappresentato) può benissimo essere oggetto di culto di dulia, di iperdulia (se si parla dell'immagine di Maria SS.) ed anche (se si tratta dell'immagine di Cristo) di latria relativa. Per questo l'immagine della Madonna vien chiamata, comunemente « La Madonna ». E i fedeli parlano ad essa come se parlassero alla Madonna stessa. Tanto più che la Madonna vede ed ascolta, nel Verbo, quelle preghiere, quelle manifestazioni di pensieri e di affetti fatte dinanzi alla sua immagine.

Stando così le cose, riteniamo che non vi sia nessun motivo sufficiente per allontanarsi dalla sentenza di San Tommaso e della sua scuola.

3. LEGITTIMITA' DEL CULTO TRIBUTATO ALLE RELIQUIE DELLA VERGINE SS.

Molte sono le cosidette reliquie della Vergine SS. sparse su quasi tutti i punti del globo: Sono reliquie riguardanti la persona (capelli, ecc.), gli indumenti (la cintola, la veste, i veli, le scarpe, anelli ecc.), e gli oggetti appartenenti alla Vergine SS. (il fuso, la scodella ecc) (1).

Supposta — come esige la Chiesa (2) — la morale certezza o almeno la probabilità della loro autenticità, il

(1) Cf. G. Roschini, *Mariologia,* I. IV, p. 46 n. ed II, Romæ 1948.
(2) Cf. C. I. C., can. 1284, 1286.

culto tributato alle reliquie dei Santi, in genere, e a quelle della Regina dei Santi, in particolare, è indubbiamente legittimo.

L'argomento-base addotto dall' Angelico è questo: « chi nutre affetto verso qualcuno, venera anche quelle cose che rimangono di lui dopo la morte ; venera cioè non solo il suo corpo e le parti del suo corpo, ma anche alcune cose esterne, quali le vesti e simili » (1).

Conferma poi questa ragione fondamentale con una prova di fatto eloquentissima: « Iddio stesso onora convenientemente tali reliquie operando miracoli alla loro presenza » (2).

Rigetta quindi, con S. Girolamo, l'errore di *Vigilanzio* (chiamato da S. Girolamo *Dormitanzio*) secondo il quale i cristiani, onorando le reliquie dei Santi, vengono a cadere nell'errore dei Gentili i quali tributavano ai morti un culto di latria.

« Noi — dice S. Tommaso riportando le parole di San Girolamo (*Contra Vigilantium*, cap. 2) « onoriamo le reliquie dei martiri per adorare Colui di cui sono martiri ; onoriamo i servi affinchè l'onore dei servi ridondi sul Signore » (3).

(1) « Qui habet affectum ad aliquem, etiam ea quæ de ipso post mortem reliquantur, veneratur, non solum corpus ant parte corporis eius, sed etiam aliqua execteriora, puta vestes et similia » (S. *Th.*, III, q. 25, a. 6 c.).

(2) « Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo » (*I fid.*).

(3) « *Honoramus antem reliquias martyrum, ut eum, cuius sunt martyres adoremus : honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum.* Sic, ergo honorando reliquias sanctorum, non incidimus in errorem gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant » (S. s. ad 1).